مختارات
في نصوص الفلسفة الإسلامية

إعـــداد
دكتـــور
حربي عباس عطيتو
كلية الآداب - بجامعتي الاسكندرية
وبيروت العربية

١٩٩٤

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

مختارات
في نصوص الفلسفة الإسلامية

إعـــداد

دكتـــور

حربي عباس عطيتو

كلية الآداب - بجامعتى الاسكندرية

وبيروت العربية

١٩٩٤

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - إسكندرية

ت : ٤٨٧٠١٦٣


بسم الله الرحمن الرحيم

أولاً : نص عن أصل التوحيد عند المعتزلة من كتاب « مقالات الاسلاميين » للأشعرى

أصل التوحيد عند المعتزلة

وأهم المشكلات الكلامية التي تفرعت عنه

يذكر الأشعرى * آراء المعتزلة فى التوحيد فيقول : « انهم قالوا : انه واحد ليس كمثله شئ ، وليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ، ولا طعم ولا رائحة ، ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذى ابعاض واجزاء وجوارح واعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال ، وأمام وخلف ، وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ، ولا الحلول فى الأماكن ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات ، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما قادراً حياً ، ولا يزال كذلك لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شئ لا كالأشياء عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وانه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ولا شريك له فى

* أبو الحسن الأشعرى ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين .

ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على انشاء ما انشأ وخلق ما خلق، ولم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شئ بأهون عليه من خلق شئ آخر ولا بأصعب عليه منه ، ولا يجوز عليه اجتراد المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام » .

الشرح والتعليق :

يعبر هذا النص عن أصل التوحيد عند المعتزلة والمشكلات الكلامية التى تفرعت عنه . فالمعتزلة قد دافعوا عن وحدانية الله وردوا بذلك على المجوسية القائلين بألهين واثبتوا وجود إله قديم واحد لا شريك له ، كما ردوا على الدهرية الذين انكروا وجود الصانع (الله) . كما انهم اثبتوا وحدة الذات الإلهية فنفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدى إلى الشرك ولهذا سموا بالمعّطلة ، كما انهم نزهوا الله عن التشبيه بصفات الإنسان ولهذا اوّلوا جميع آيات التشبيه الواردة فى القرآن ، وانكروا رؤية الله فى الآخرة لأنها تؤدى إلى التشبيه فى الآخرة .

ومن أهم المشكلات الكلامية التى يدور حولها أصل التوحيد عند المعتزلة ما يلى :

(١) صفات الله :

نفى المعتزلة الصفات عن الله ، وليس المقصود بها الصفات السلبية مثل قولهم « ليس كمثله شئ » ، ولا الصفات السلبية معنى والايجابية لفظاً مثل قوله تعالى « قل هو الله احد » بل المقصود بها الصفات الايجابية

لفظاً ومعنى مثل العلم والإرادة والكلام . ولم ينكر المعتزلة الصفات ، والقرآن يقول بها صراحة ولا سبيل إلى انكار ما جاء فى كتاب الله المنزّل ، لكنهم ينكرون كونها قديمة وكونها زائدة على الذات .

فالاقرار بقدمها يعنى الإقرار بوجود قديمين وفى ذلك شرك واعتبارها زائدة على الذات يلزمها خصائص الاعراض لأن القائم بالشئ محتاج اليه حتى لولاه لما تحقق له وجود به ، وعندما يصبح الله تعالى محلاً للأعراض يلزمه التركيب والتجسيم والانقسام ويكون المركب مفتقراً إلى اجزائه ، واجزاؤه غيره ، والمفتقر إلى غيره ممكن وليس واجباً بذاته .

وقد ذهب العّلاف فى ذلك مذهباً خاصاً فقال « ان الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ، حى بحياة ، وحياته ذاته » . ومعنى ذلك ان علم الله هو الله ، وقدرته هى هو . وهذا القول يقترب من قول النصارى فى الأقانيم الثلاثة ، كما يقترب من قول ارسطو القائل ان الله علم كله ، قدرة كله ، حياة كله .

وذهب الجُبائى وهو من كبار المعتزلة البصريين إلى القول بأن الله عالم لذاته ، قادر ، حى لذاته ، ومعنى قوله لذاته أى لا يقتضى كونه عالما صفة هى حال علم أو حال يوجب كونه عالما . فإذا كان العلاف يثبت الصفة بانها هى ذات الله فان الجبائى ينفى الصفة ، اى انه يقول باثبات ذات هى بعينها صفة أو باثبات صفة هى بعينها ذات .

خلاصة القول: يتضح مما سبق ان المعتزلة يتحاشون اثبات هذه الصفات كمعان زائدة وراء الذات لأن ذلك فى رأيهم ضد التوحيد الواجب اثباته لله تعالى إذ أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، وان صفاته

ليست وراء ذاته معانى قائمة بذاته بل هى ذاته .

ولعل المعتزلة كانوا متأثرين – فيما يتعلق بمسألة الصفات – بآراء فلاسفة اليونان ، كما كانوا يتفادون الوقوع فى الثنائية الفارسية التى تقول بالهين قديمين .

(٢) رؤية الله :

يرى المعتزلة أن رؤية الله فى الآخرة أمر غير ممكن ، ولو امكنت رويته لكان متحيزاً فى مكان امام المرئى ، والله غير متحيز فى مكان .

وقد نفى القرآن الرؤية حين قال « لا تدركه الابصار وهو يدرك الأبصار » . ولئن كان فى القرآن آيات توهم جواز رؤية الله فى الآخرة كقوله « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » فيجب ان تؤول وتؤخذ على غير ظاهرها أو يرجع فى فهم معناها إلى اللغة ، فنظر إلى الشئ معناه انتظره لأراه . وهكذا نرى المعتزلة قبل الفلاسفة يفتحون الباب للتأويل فى كتاب الله ظاهراً وباطناً .

(٣) خلق القرآن :

من صفات الله الكلام ، وقد جاء فى القرآن « وكلّم الله موسى تكليما » [سورة النساء آية (١٦٣)] .

فهل هذا الكلام أزلى أم محدث ؟

ان ما يراه بعض العلماء فى هذه القضية هو ان القول بأزلية كلام الله وازلية القرآن مصدره مسيحى ، وذلك لأن المسيحية تعتبر الابن وهو الأقنوم

الثانى من الثالوث الأقدس كلمة الله الأزلية فخاف المعتزلة أن يعتبر الآخذون بهذا الرأى الاسلام فرقة من فرق النصارى ، فحاربوه وقالوا ان اعتبار كلام الله ازليا ينافى فى التوحيد الذى دافعوا عنه .

والقرآن وهو كلام الله محدث لأن فيه جميع صفات الحدوث ، فهو مؤلف من سور وآيات وكلمات وحروف تُقرأ وتُسمع ولها أول ونهاية ، فلا يمكن ان تكون ازلية ، أضف إلى ذلك ان القرآن فيه الناسخ والمنسوخ ، والناسخ يبطل المنسوخ ، وقد وصفه الله بقوله « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فلا يجوز أن يقع النسخ فى القديم ولا أن يوصف الأزلى بالحدوث .

الخلاصة : القرآن اذن مخلوق ، وكلام الله مخلوق أيضا ، يحدثه الله عند الحاجة اليه ، وهذا الكلام ليس قائما به تعالى ، بل هو خارج عن ذاته يحدثه فى محل فيسمع فى المحل .

وما يمكن استخلاصه من النص السابق ما يلى :

أولا : ان المعتزلة كانوا مطلعين على الآراء الفلسفية الشائعة فى عصرهم ، وانهم كانوا يستخدمون مفرداتها كالشخص والجوهر والعرض والحلول والقدم .

ثانيا : انهم بقولهم « ليس كمثله شئ » ينزهون الله تنزيها مطلقا ، ويرفضون الأخذ بآراء المشبهة والمجسمة ويفتحون الباب لتأويل الآيات القرآنية التى تصف الله بصفات بشرية تأويلاً مجازياً .

ثالثاً : انهم يهاجمون الثنائية المجوسية والثالوث المسيحى عندما يؤكدون الوحدة المطلقة ، ويلاحظ أن فكرة الوحدة المطلقة أوضح نقطة فى عقيدتهم .

رابعاً : انهم بقولهم « لا والد ولا مولوداً » يرفضون الأخذ بقول النصارى الذين يؤمنون بأن المسيح هو ابن الله المولود من الآب قبل الدهور والمساوى له فى الجوهر .

خامساً : انهم بقولهم « لا معين على انشاء ما انشأ وخلق ما خلق، ولم يخلق الخلق على مثال سبق » يحاربون نظرية المثل الأفلاطونية ونظرية الفيض الالهى التى قال بها أفلوطين (١) .

---

(١) راجع : (١) محمد على ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٢ ، ص ص ١٦٠ / ١٦١ .

(٢) على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، الجزء الأول ، دار المعارف ١٩٧١ .

(٣) أحمد صبحى ، فى علم الكلام ، منشأة المعارف ١٩٦٨ .

(٤) حنا الفاخورى وخليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الأول ، بيروت

ثانياً : نصوص مختارة من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى

تقديم :

يعتبر الفارابى من أكبر فلاسفة الاسلام وينسبه بعض المؤرخين إلى الفرس وآخرون إلى الترك لوقوع موطنه بين البلدين . كتب الفارابى فى المنطق والخطابة والشعر والأخلاق والسياسة ولم يُقدّر لمعظم كتبه الانتشار ، إلا انها قد انتقلت إلى اوربا عن طريق الاندلس وكان لها أثراً كبيراً فى الفلسفة المسيحية . وكان من بين مؤلفاته كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) وهو كتاب لا نعلم شيئاً مؤكداً عن تاريخ تأليف الفارابى له ومن أشهر ما قيل فى هذا الصدد ما ذكره ابن أبى اصيبعة فى كتابه (عيون الانباء فى طبقات الاطباء) من ان الفارابى قد « ابتدأ فى بغداد بتأليف كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الضالة ، وحمله إلى الشام فى أواخر سنة ٣٣٠ هـ وتممه فى دمشق فى سنة ٣٣١هـ وحرره ثم نظر فى النسخة بعد التحرير فاثبت فيها الأبواب . ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر سنة ٣٣٧ هـ » .

ولغة الفارابى فى هذا الكتاب لغة معقدة تبين بصعوبة عما يقصده ، ولعل مرجع ذلك عدة أسباب هى :

ان لسانه الأصلى ليس اللسان العربى ، فقد تعلم العربية كما تعلم اللغات الأجنبية الأخرى التى كان يعرفها . كما ان معرفته بلغات كثيرة حال بينه وبين تجويد اللغة العربية ، ومنها أن فلاسفة المسلمين عامة كانوا يهدفون إلى محاكاة الأساليب الأجنبية التى كانت مراجعهم فى الفلسفة فجاء الاغراب إلى أساليبهم من هذه المحاكاة .

ومن هذه الأسباب كذلك عمق الأفكار الفلسفية نفسها وكثرة مصطلحاتها ، وهذا يؤدى بدوره إلى عمق العبارة وغموضها . ولقد قصد الفارابى من كتابه هذا إلى تكوين مجتمع فاضل من نوع المجتمعات التى فكر فيها من قبل افلاطون ، واراد ان ينشئ مدينته وفقا للمبادئ الرئيسية التى تقوم عليها فلسفته وآراؤه فى السعادة والأخلاق والكون وخالقه وما بعد الطبيعة .

وينقسم كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى إلى قسمين ، قسم عرض فيه للمبادئ الفلسفية التى يدين بها والتى سيراعيها إلى حد ما فى انشاء مدينته ، وقسم آخر ختم به كتابه وشرح فيه شئون هذه المدينة وما ينبغى أن تكون عليه فى مختلف فروع حياتها .

ولا يهمنا ان نعدّد محتويات القسم الأول من الكتاب ، وانما سنعرض لأهم آرائه فى المدينة الفاضلة والتى تناولها فى القسم الثانى من الكتاب .

وضع الفارابى فى هذا القسم ما يمكن تسميته « تصميماً » لمدينته الفاضلة ، وقد جاء تصميمه هذا مشبها فى معظم نواحيه لتصميم افلاطون لجمهوريته مع بعض فروق يسيرة تأثر فيها الفارابى بمبادئ الدين الإسلامى على الأخص .

وقد بدأ قسمه هذا بالكلام على احتياج الانسان إلى الاجتماع والتعاون ، فقرر أن الانسان اجتماعي بطبعه لأنه مدنى بالطبع وان الاجتماع البشرى هو طريقه إلى تحصيل الكمالات التى فطر عليها وان الحياة فى المجتمع هى التى تهيئ الفرد لنيل السعادة التى هى غاية كل واحد م افراده.

يقول الفارابى : « ان الانسان لا يستطيع أن يبلغ كمالاته وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له ، وان فطرة كل انسان أن يكون مرتبطا فيما ينبغى أن يسعى له بانسان أو اناس غيره . ولما كان الاجماع ضرورة لا مناص منها لبنى البشر ، فان الفارابى يقسّم المجتمعات إلى مجتمعات كاملة وأخرى ناقصة .

المجتمعات الكاملة هى التى يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل لتحقيق سعادة الأفراد وهى على ثلاث مراتب : ارقاها مرتبة اجتماع كله فى دولة واحدة وتحت سيطرة حكومة واحدة ، وأقل منها كمالاً اجتماع أمة فى جزء من المعمورة تحت سيطرة حكومة مستقلة ، واقلها جميعا فى الكمال اجتماع أهل المدينة فى جزء من الأمة تحت سلطة رئيس.

أما المجتمعات غير الكاملة فهى التى لا يتحقق فيها هذا التعاون الكامل وتستطيع أن تكفى نفسها بنفسها .

وهذه المجتمعات الناقصة على ثلاث مراتب كذلك ، فأقلها نقصاً وادناها إلى المجتمعات الكاملة اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة (المحلة جزء من المدينة) ، وأكثر منها نقصا اجتماع أهل السكة (وهى جزء من المحلة) ، واحطها جميعا منزلة اجتماع أفراد أسرة فى منزل .

فمن هذه المجتمعات يتكون سلم متدرج : فى قمته العالم الانسانى مندمجة شعوبه بعضها فى بعض ومكونة لدولة واحدة ، وفى ادنى درجة منه المجتمع العائلى .

والمدينة الفاضلة فى نظر الفارابى هى ما تتحقق فيها سعادة الأفراد على أكمل وجه ، ولا يكون ذلك إلا إذا تعاون افرادها على الأمور التى تنال بها السعادة ، واختص كل منهم بالعمل الذى يحسنه وبالوظيفة المهيأ لها بطبعه . وفى هذا يقول « فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة .... والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه » .

وأهم وظائف المدينة وأكبرها خطراً فى نظر الفارابى هى وظيفة الرياسة . وذلك لأن رئيس المدينة هو السلطة العليا التى تستمد منها جميع السلطات، وهو المثل الأعلى الذى ينظم جميع الكمالات ، فهو مصدر حياة مدينته وقوام نظامها ، ومنزلته من سائر أفرادها كالقلب من اعضاء الجسم ، بل ان منزلته منهم كمنزلة الله عز وجل من العقول وسائر الموجودات .

ولذلك لا يصلح للرياسة الا من زوّد بصفات فطرية ومكتسبة يتمثل فيها اقصى ما يمكن ان يصل اليه الكمال فى الجسم والعقل والعلم والاخلق والدين .

أما الصفات الفطرية فقد اشترط الفارابى ان يتوافر منها فى رئيس المدينة اثنتا عشرة صفة هى :

(١) أن يكون تام الاعضاء .

(٢) أن يكون جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ويتلقاه .

(٣) أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسميه ولما يدركه

في الجملة .

(٤) أن يكون جيد الفطنة ذكيا إذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن اليه على الجهة التى دل عليها الدليل .

(٥) أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانة تامة .

(٦) أن يكون لجاً للعلم والاستفادة منقاداً له سهل القبول .

(٧) أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنباً بالطبع للعب .

(٨) أن يكون محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وأهله .

(٩) أن يكون كبير النفس محبا للكرامة .

(١٠) أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده .

(١١) أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم .

(١٢) أن يكون قوى العزيمة على الشئ الذى يرى انه ينبغى أن يفعل ، جسوراً عليه ، مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس .

وأما الصفات المكتسبة فقد اشترط الفارابى ان يتوافر منها فى رئيس المدينة ست صفات هى :

١- أن يكون حكيما .

٢- أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون

للمدينة .

٣- أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة .

٤- أن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط .

٥- أن يكون له جودة ارشاد بالقول إلى شرائع الأولين .

٦- أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب .

ويلاحظ أن الفارابى متأثر بأفلاطون ، بيد أن هناك صفة أخرى قد أضافها الفارابى إلى خصال رئيس المدينة لم يرد ذكرها عند افلاطون ، وانما يبدو منها تأثره ببعض الاتجاهات الأفلاطونية المحدثة وببعض النزعات الصوفية الاسلامية وبما يقرره الدين الاسلامى عن صفات الرسول وصلته بالله عن طريق الوحى ، وهذه الصفة هى اتحاد الرئيس بالعقل الفعال ، فيستحيل الرئيس بذلك إلى كائن روحى يمتزج بالعقول ويتصل بالملأ الأعلى ويتلقى عنه نفحات الوحى والإشراق بطريق مباشر .

ثم يتحدث الفارابى بعد ذلك عن المدن غير الفاضلة وهى تجمعات جاهلة ضالة وضارة ويشير إلى خمسة أنواع منها هى : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة والنوابت .

تعقيب على المدينة الفاضلة للفارابى :

يتضح لنا ان مدينة الفارابى الفاضلة التى حاول فيها التوفيق بين آراء أفلاطون السياسية ومسلمات الوحى والرسالة الإسلامية هى صورة صادقة لجهود فلاسفة الاسلام الذى يتمثل فى حركة التوفيق بين العقل والنقل أى

بين الفلسفة والدين .

ويلاحظ أن الخطوط العامة لمدينة الفارابى الفاضلة انما تستمد جذورها من أصل أفلاطونى .

فالصفات التى خلعها الفارابى على رئيس المدينة الفاضلة هى بعينها صفات الحاكم الفيلسوف كما ورد ذكرها فى محاورة الجمهورية لأفلاطون .

بيد أن الفارابى قد أضاف صفة أخرى لم يرد ذكرها عند افلاطون وهى اتحاد الرئيس بالعقل الفعال وهو العقل المشرف على الانسانية .

وهناك فكرة أخرى عند الفارابى وهى ان علامة المدينة الفاضلة هى شيوع التعاون بين أفرادها ، واذا رجعنا إلى جمهورية افلاطون لوجدنا انه يشير إلى أن مبدأ تقسيم العمل يبين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة فكأن الفارابى قد فهم فكرة العدالة فى الجمهورية على أنها تنتج التعاون بين الأفراد ، وان ذلك يؤدى إلى حفظ التوازن بين الطبقات المختلفة فى المدينة .

ويبدو أن تقسيم الفارابى للمدن إلى فاضلة وغير فاضلة يخضع لعوامل دينية فى بعض اتجاهاته ، ويغلب على الظن أنه تصور أن المدينة الفاضلة لا يمكن تصور وجودها الا فى السياق الزمنى لظهور الاسلام أى فى عصر النبوة المحمدية ، وعلى هذا فتكون اضدادها فى خلال نفس العصر الإسلامى مدنا تعلم الحق أى قد وصلتها الدعوة الاسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضلال ، وهذه هى المدن الفاسقة والمتبدلة والضالة والنوابت .

نخلص من ذلك إلى أن كثيراً من آراء الفارابى السياسية مستمدة من افلاطون ولكنه حاول أن يطبعها بطابع اسلامى .

المصادر والمراجع :

١- الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة .

٢- الفارابى ، السياسات المدنية .

٣- محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٢ ، ص ٢٦٧ / ٢٧٠ .

٤- دراسات فلسفية ، اشراف عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ ، ص ١٠٣ / ١٠٦ .

(نصوص من كتاب آراء أهل المدينة الفا ضلة للفارابي)

أولا : القول فى العضو الرئيس

وكما ان العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه واتمُّها فى نفسه وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول ، وهى تحت رياسة الأول تَرأس وتُرأس ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله . ودونه قوم مرؤوسون منه ويرؤسون آخرين .

وكما ان القلب يتكون أولاً ، ثم يكون هو السبب فى ان يكون سائر أعضاء البدن ، والسبب فى ان تحصل لها قواها وان تترتب مراتبها ، فاذا اختل منها عضو كان هو (أ) المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغى ان يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة واجزاؤها ، والسبب فى ان تحصل الملكات الارادية التى لاجزائها فى ان تترتب مراتبها ، وان اختل منها جزء كان هو (ب) المرفد له بما يزيل عنه اختلاله .

وكما ان الاعضاء التى تقرب من العضو الرئيس تقوم من الافعال الطبيعية التى هى على حسب غرض الرئيس الاول بالطبع بما هو أشرف ، وما هو دونها من الاعضاء يقوم بالأفعال بما هو دون ذلك فى الشرف ، إلى أن ينتهى إلى الأعضاء التى يقوم بها من الأفعال أخسها ، كذلك الأجزاء التى تقرب فى الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الارادية بما هو

أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك فى الشرف ، إلى أن ينتهى إلى الأجزاء (ج) التى تقوم من الأفعال بأخسها .

وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها ، فان كانت تلك الأفعال عظيمة الغناء ، مثل فعل المثانة وفعل الأمعاء السفلى فى البدن ، وربما كانت لقلة غنائها ، وربما كانت لاجل انها كانت سهلة جداً ، كذلك الحال فى المدينة . وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فان لها رئيساً حاله من سائر الاجزاء هذه الحال .

وتلك أيضاً حال الموجودات . فان السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها (د) . فان البريئة من المادة تقرب من الأول ، ودونها الاجسام السماوية ، ودون السماوية الاجسام الهيولانية وكل هذه تحتذى حَذْوَ السبب الأول وتؤمّه ، وتقتفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته . الا أنها انما تقتفى الغرض بمراتب ، وذلك أن الأخس يقتفى غرضَ ما هو فوقه قليلاً ، وذلك يقتفى غرض ما هو فوقه ، وأيضا كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، إلى ان تنتهى إلى التى ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً (هـ) . فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفى غرض السبب الأول . فالتى أعطيت كلُّ ما به وجودها من أول الامر ، فقداحتذى بها من أول امرها حذو الأول ومقصده ، فعادت وصارت فى المراتب العالية . واما التى لم تُعط من أول الامر كل ما به وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذى تتوقع نيله ، وتقتفى فى ذلك ما هو غرض الأول . وكذلك ينبغى ان تكون المدينة الفاضلة : فان أجزاءها كلها ينبغى ان تحتذى بافعالها حذو مقصد رئيسها

الأول على الترتيب .

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون أى انسان اتفق ، لان الرئاسة انما تكون بشيئين : احدهما ان يكون بالفطرة والطبع معداً لها ، والثانى بالهيئة والملكة الارادية . والرياسة (التى) تحصل لمن فطر بالطبع معداً لها . فليس كل صناعة يمكن ان يُرأس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها فى المدينة ، وأكثر الفطر هى فطر الخدمة . وفى الصنائع صنائع يُرأس بها يخدم بها صنائع اخر ، وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلاً ، فكذلك ليس يمكن ان تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أى صناعة ما اتفقت ، ولا أى ملكة ما اتفقت .

وكما ان الرئيس الأول فى جنس لا يمكن ان يرأسه شئ من ذلك الجنس ، مثل رئيس الاعضاء ، فانه هو الذى لا يمكن أن يكون عضو آخر رئيسا عليه ، وكذلك فى كل رئيس فى الجملة . كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغى ان تكون صناعته صناعة لا يمكن ان يخدم بها أصلاً ، ولا يمكن فيها ان ترأسها صناعة أخرى أصلاً . بل تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصناعات كلها ، واياه يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة . ويكون ذلك الانسان انساناً لا يكون يرأسه انسان أصلاً ، وانما يكون ذلك الانسان انساناً قد استكمل ، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل . وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل اما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعّال الجزيئات ، اما بانفسها واما بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها . وان يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات

(و) كلها ، حتى لا يكون ينفى عليه منها شئ ، وصار عقلاً بالفعل (ز) .

فأى انسان استكمل عقله المنفعل (ح) بالمعقولات كلها ، وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذى يعقل ، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل ، اتم واشدّ مفارقة للمادة ، ومقاربة من العقل الفعّال ، ويسمى العقل المستفاد ، ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعّال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعّال شئ آخر . فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد ، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعّال . والقوة الناطقة ، التى هى هيئة طبيعية ، تكون مادة موضوعة للعقل الفعّال الذى هو بالفعل عقل .

وأول الرتبة التى بها الانسان انسان هو ان تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدّة لان يصير عقلاً بالفعل وهذه هى المشتركة للجميع ، فبينها وبين العقل الفعّال رتبتان (هما) : ان يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وان يحصل العقل المستفاد ، وبين هذا الانسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الانسانية وبين العقل الفعال رتبتان. واذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشئ واحد ، على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً ، واذا أخذ هذا الانسان صورة انسانية ، هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل ، كان بينه وبين العقل الفعّال رتبة واحدة فقط . واذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل (الذى صار عقلاً بالفعل) ، والمنفعل مادة المستفاد ، والمستفاد مادة العقل الفعّال ، واخذت جملة ذلك كشئ واحد ، كان هذا الانسان هو الانسان الذى حلّ فيه

العقل الفعّال .

واذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية، ثم فى قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه . فيكون الله ، عز وجل ، يوحى اليه بتوسط العقل الفعّال ، فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى ، إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسّط العل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة . فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن (من) الجزيئات ، بوجود يعقل فيه الالهى . وهذا الانسان هو فى أكمل مراتب الانسانية وفى أعلى درجات السعادة . وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال على الوجه الذى قلنا . وهذا الانسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن ان يبلغ به السعادة . فهذا أول شرائط الرئيس . ثم ان يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الارشاد إلى السعادة ، وإلى الاعمال التى بها تبلغ السعادة ، وان يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزيئات (ط) .

ثانياً : القول فى خصال رئيس المدينة الفاضلة :

فهذا هو الرئيس الذى لا يرأسه انسان آخر أصلاً . وهو الامام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها ، ولا يمكن ان تصير هذه الحال الا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها :

- أحدها ان يكون تامّ الاعضاء ، قواها مؤاتية اعضاءها على الأعمال التى شأنها ان تكون بها ، ومتى همّ بعضو ما من اعضائه عملاً يكون به فأتى عليه بسهولة .

- ثم ان يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل ، وعلى حسب الامر فى نفسه .

- ثم ان يكون جيّد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفى الجملة لا يكاد ينساه .

- ثم ان يكون جيّد الفطنة ، ذكياً ، اذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دلّ عليها الدليل .

- ثم ان يكون حسن العبارة ، يؤاتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانة تامة.

- ثم ان يكون محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا ايؤلمه تعب التعليم ، ولا يؤذيه الكد الذى ينال منه .

- ثم ان يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه .

- ثم ان يكون محبّا للصدق وأهله ، مبغضا للكذب وأهله .
- ثم ان يكون كبير النفس، محباً للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الامور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الارفع منها.
- ثم ان يكون الدرهم والدينار وسائر اعراض الدنيا هيّنة عنده .
- ثم ان يكون بالطبع محباً للعدل واهله ، ومبغضاً للجور والظلم واهلهما ، يعطى النصف من اهله ومن غيره ويحث عليه ، ويؤتى من حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً ، ثم ان يكون عدلاً غير صعب القياد ، ولا جموحاً ولا لجوجاً اذا دعى إلى العدل ، بل صعب القياد اذا دعى إلى الجور وإلى القبيح .
- ثم ان يكون قوىّ العزيمة على الشئ الذى يرى انه ينبغى ان يفعل، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ، ولا ضعيف النفس .

واجتماع هذه كلها فى انسان واحد عَسْر ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد ، والاقل من الناس . فانْ وجد مثل هذا فى المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه ، بعد ان يكبر ، تلك الشرائط الستُّ المذكورة قبلُ أو الخمس منها دون الانداد من جهة المتخيّلة كان هو الرئيس. وان اتفق ان لا يوجد مثله فى وقت من الأوقات ، اخذت الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس وامثاله ، ان كانوا توالوا فى المدينة ، فأثبتت . ويكون الرئيس الثانى الذى يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط ، ويكون بعد كبره ، فيه ست شرائط :

- احدها ان يكون حكيماً .

- والثانى ان يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التى دبرها الاولون (أ) للمدينة ، محتذياً بافعاله كلها حذو تلك بتمامها .

- والثالث ان يكون له جودة استنباط فيما لا يُحفظ عن السلف فيه شريعه ، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الاولين.

- والرابع ان يكون له جودة رويّة وقوة استنباط لما سبيله ان يعرف فى وقت من الاوقات الحاضرة من الامور والحوادث التى تحدث مما ليس سبيلها ان يسير فيه الاولون (أ) ، ويكون متحرياً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة .

- والخامس ان يكون له جودة ارشاد بالقول إلى شرائع الاولين ، وإلى التى استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

- والسادس ان يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة اعمال الحرب ، وذلك ان يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة .

فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان ، احدهما حكيم ، والثانى فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين فى هذه المدينة . فاذا تفرقت هذه فى جماعة ، وكانت الحكمة فى واحد والثانى فى واحد والثالث فى واحد والرابع فى واحد والخامس فى واحد والسادس فى واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الافاضل .

فمتى اتفق في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك . وكانت المدينة تعرض للهلاك . فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك .

ثالثا : القول في مضادات المدينة الفاضلة

والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة . ويضادها أيضاً من أفراد الناس نوائب المدن .

(١) والمدينة الجاهلية هى التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . ان ارشدوا اليها فلم يفهموها ولم يعتقدوها ، وانما عرفوا من الخيرات بعض هذه التى هى مظنونه فى الظاهر انها خيرات من التى تظن انها هى الغايات فى الحياة ، وهى سلامة الابدان واليسار والتمتع باللذات ، وان يكون مخلّى هواه . وان يكون (أ) مكرّماً ومعظّماً . فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية . والسعادة العظمى الكاملة هى اجتماع هذه كلها. واضدادها هى الشقاء ، وهى آفات الابدان والفقر وان لا يتمتع باللّذات ، وان لا يكون مخلّى هواه وان لا يكون مكرّما .

وهى تنقسم إلى جماعة مدن ، منها :

أ- المدينة الضرورية ، وهى التى قصد أهلها الاقتصار على الضرورى مما به قوام الابدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح ، والتعاون على استفادتها .

ب- والمدينة البدّالة هى التى قصد أهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، ولا ينتفعوا باليسار فى شئ آخر ، لكن على ان اليسار هو الغاية فى الحياة .

جـ- ومدينة الخسّة والسقوط ، وهى التى قصد أهلها التمتّع باللذّة

من المأكول والمشروب والمنكوح ، وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيل وايثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو .

د- ومدينة الكرامة ، وهى التى قصد أهلها على ان يتعاونوا على ان يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الامم ، ممجدين معظمين بالقول والفعل ، ذوى فخامة وبهاء ، اما عند غيرهم واما بعضهم عند بعض ، كل انسان على مقدار محبته لذلك ، او مقدار ما أمكنه بلوغه منه .

هـ- ومدينة التغلب ، وهى التى قصد أهلها ان يكونوا القاهرين لغيرهم ، الممتنعين ان يقهرهم غيرهم ، ويكون كدّهم اللّذة التى تنالهم من الغلبة فقط .

و- والمدينة الجماعية ، هى التى قصد أهلها ان يكونوا أحراراً ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، لا يمنع هواه فى شئ أصلاً .

وملوك الجاهلية على عهد مُدُنها ، ان يكون كل واحد منهم انما يدّبر المدينة التى هو مسلّط عليها ليحصل هواه وميله . وهمم الجاهلية التى يمكن ان تجعل غايات هى تلك التى احصيناها آنفاً .

(٢) واما المدينة الفاسقة ، وهى التى آراؤها الآراء الفاضلة ، وهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والثوانى (ب) والعقل والفعّال ، وكل شئ سبيله ان يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ، ولكن تكون افعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية .

(٣) والمدينة المبدلة ، فهى التى كانت آراؤها وافعالها فى القديم آراء

المدينة الفاضلة وافعالها ، غير انها تبدّلت فدخلت فيها آراء غير تلك ، واستحالت افعالها إلى غير تلك .

(٤) والمدينة الضالة ، هى التى تظن بعد حياتها هذه السعادة ، ولكن غيّرت هذه ، وتعتقد فى الله عز وجل وفى الثوانى وفى العقل الفعّال آراء فاسدة لا يصلح عليها (حتى) ولا ان أخذت على انها تمثيلات وتخيلات لها ، ويكون رئيسها الاول ممن أوهم انه يوحى اليه من غير ان يكون كذلك ، ويكون قد استعمل فى ذلك التمويهات والمخادعات والغرور .

وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة ، وكذلك سائر من فيها . وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون فى الازمنة المختلفة واحداً بعد آخر فكلهم كنفس واحدة ، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله . وكذلك إن اتفق منهم جماعة فى وقت واحد ، اما فى مدينة واحدة ، واما فى مدن كثيرة ، فان جماعتهم كملك واحد ، ونفوسهم كنفس واحدة ، وكذلك أهل كل رتبة منها ، متى توالوا فى الازمان المختلفة ، فكلهم كنفس واحدة تبقى الزمان كله . وكذلك ان كان فى وقت واحد جماعة من اهل رتبة واحدة ، وكانوا فى مدينة واحدة أو مدن كثيرة ، فان نفوسهم كنفس واحدة ، كانت تلك الرتبة رتبة رياسة أو رتبة خدمة .

وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، واشياء اخر من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم . انما يصير (كل واحد) فى حد السعادة بهذين ، اعنى بالمشترك الذى له ولغيره معاً ،

وبالذى يخص اهل المرتبة التى هو منها . فاذا فعل ذلك كل واحد منهم ، اكسبته افعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة ، وكلما داوم عليها أكثر ، صارت هيئته تلك أقوى وافضل ، وتزايدت قوتها وفضيلتها . كما ان المداومة على الافعال الجيّدة من أفعال الكتابة تكسب الانسان جودة صناعة الكتابة ، وكلما داوم على تلك الافعال أكثر صارت الصناعة التى بها تكون تلك الافعال أقوى وأفضل ، وتزيد قوتها وفضيلتها بتكرير افعالها ، ويكون الالتذاذ التابع لتلك الهيئة النفسانية أكثر ، واغتباط الانسان عليها نفسه أكثر ، ومحبته لها ازيد . وتلك حال الافعال التى ينال بها السعادة : فانها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الانسان عليها ، صيّرت النفس التى شأنها ان تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى ان تستغنى عن المادة ، فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، ولا اذا بقيت احتاجت إلى مادة .

فاذا (ج) حصلت مفارقة للمادة ، غير متجسمة ، ارتفعت عنها الاعراض التى تعرض للاجسام من جهة ما هى اجسام ، فلا يمكن فيها ان تقال انها تتحرك ولا انها تسكن . وينبغى حينئذ ان يقال عليها الاقاويل التى تليق بما ليس بجسم . وكلما وقع فى نفس الانسان من شئ يوصف به الجسم بما هو جسم ، فينبغى ان يسلب عن الانفس المفارقة . و (ان) يفهم حالها هذه وتصورها عسير غير معتاد . وكذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها ويعرض لها بمقارنتها للاجسام . ولما كانت هذه الانفس التى فارقت ، انفساً كانت فى هيوليات مختلفة ، وكان تبين ان الهيئات النفسانية تتبع مزاجات الابدان ، بعضها أكثر وبعضها أقل ، وتكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجبه مزاج البدن الذى كانت فيه ، فهيئتها لزم

فيها ضرورة ان تكون متغايرة لاجل التغير الذى فيها كان . ولما كان تغاير الابدان إلى غير نهاية محدودة ، كانت تغايرات الانفس أيضا إلى غير نهاية محدودة .

رابعا : القول في اراء أهل المدن الجاهلة والضالة

والمدن الجاهلة والضالة انما تحدث متى كانت الملّة مبنيّة على بعض الآراء القديمة الفاسدة .

منها ، ان قوماً قالوا : انا نرى الموجودات التى نشاهدها متضادة ، وكل واحد منها يلتمس ابطال الآخر ، ونرى كل واحد منها ، اذا حصل موجوداً ، أُعطى مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان ، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضدّه ، ويجوز به ذاته عن ضده ، وشيئاً يُبطل به ضده ويفعل منه جسماً شبيهاً به فى النوع ، وشيئاً يقتدر به على ان يستخدم سائر الاشياء فيما هو نافع فى افضل وجوده وفى دوام وجوده .

وفى كثير منها (أ) جُعل (ب) له ما يقهر به كل ما يمتنع عليه ، وجعل كل ضدّ من كل ضدّ ومن كل ما سواه بهذه الحال ، حتى تخيّل لنا ان كل واحد منها هو الذى قصد ، او ان يجاز له وحده أفضل الوجود دون غيره ، فلذلك جعل له كل ما يبطل به كل ما كان ضاراً له غير نافع له ، وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه فى وجوده الافضل ، فانا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها ، فيلتمس افسادها وابطالها ، من غير ان ينتفع بشئ من ذلك نفعاً يظهر ، كأنه قد طبع على ان لا يكون موجود فى العالم غيره ، او ان وجود كل ما سواه ضارّ له ، على ان يجعل وجود غيره ضاراً له ، وان لم يكن منه شئ آخر على انه موجود فقط . ثم ان كل (ج) واحد منهما (د) ، ان لم يرم ذلك ، التمس ان يستبعد غيره فيما ينفعه ، وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال ، وفى كثير منها جعل كل شخص من كل شخص

فى نوعه بهذه الحال . ثم خليت هذه الموجودات ان تتغالب وتتهارج . فالاقهر منها لما سواه يكون اتم وجوداً . والغالب ابداً اما ان يبطل بعضه بعضاً ، لانه فى طباعه ان وجود ذلك الشئ نقص ومضرّة فى وجوده هو ، واما ان يستخدم بعضاً ويستبعده ، لانه يرى فى ذلك الشئ ان وجوده لاجله هو .

ويرى أشياء تجرى على غير نظام ، ويرى مراتب الموجودات غير محفوظة ، ويرى اموراً تلحق كل واحد على غير استئهال منه لما يلحقه من وجوده لا وجود (لنفسها) . قالوا : وهذا وشبهه هو الذى يظهر فى الموجودات التى نشاهدها ونعرفها . فقال قوم بعد ذلك ان هذه الحال طبيعة الموجودات ، وهذه فطرتها ، والتى تفعلها الاجسام الطبيعية بطبائعها هى التى ينبغى ان تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها واراداتها ، والمروّية برويّتها . ولذلك رأوا ان المدن ينبغى ان تكون متغالبة متهارجة ، لا مراتب فيها ولا نظام ، ولا استئهال يختص به احد لكرامة أو لشئ آخر ، وأن يكون كل انسان متوحّداً بكل خير هو له ان يلتمس ان يغالب غيره فى كل خير هو لغيره ، وان الانسان الاقهر لكل ما يناويه هو الاسعد .

ثم تحدث من هذه آراءٌ كثيرة فى المدن من آراء الجاهلية (هـ) : فقوم رأوا ذلك انه لا تحاب ولا ارتباط (و) ، لا بالطبع ولا بالارادة ، وانه ينبغى ان يبغض كل انسان كل انسان ، وان ينافر كل واحد كلٌ واحد ، ولا يرتبط اثنان الا عند الضرورة ، ولا يأتلفان الا عند الحاجة ، ثم يكون (بعد) اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بان يكون احدهما القاهر والآخر مقهوراً، وان اضطرّا لاجل شئ وارد من خارج ان يجتمعا ويأتلفا ،

فينبغى ان يكون ذلك ريثَ الحاجة ، وما دام الوارد من خارج يضطرّهما إلى ذلك ، فاذا زال فينبغي ان يتنافرا ويفترقا . وهذا هو الداء السبعيّ من آراء الانسانية .

وآخرون ، لما رأوا ان المتوحد (ز) لا يمكنه ان يقوم بكل ما به اليه حاجة دون ان يكون له موازرون ومعاونون ، يقوم له كل واحد بشئ مما يحتاج اليه ، رأوا الاجتماع.

فقوم رأوا ان ذلك يتبغى ان يكون بالقهر ، بان يكون الذى يحتاج إلى موازرين يقهر قوماً ، فيستبعدهم ، ثم يقهر بهم آخرين فيستبعدهم أيضاً . وانه لا ينبغى ان يكون موازره مساوياً له ، بل مقهوراً، مثل ان يكون اقواهم بدناً وسلاحاً يقهر واحداً ، حتى صار ذلك مقهوراً له قهر به واحداً آخر أو نفراً ، ثم يقهر بأولئك آخرين ، حتى يجمع له موازرين على الترتيب . فاذا اجتمعوا له صيّرهم آلات يستعملهم فيما هو هواه .

وآخرون رأوا ههنا (ح) ارتباطاً وتحابا وائتلافا ، واختلفوا فى التى بها يكون الارتباط : فقوم رأوا ان الاشتراك فى الولادة من والد واحد هو الارتباط به ، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب والتوازر على ان يغلبوا غيرهم ، وعلى الامتناع من ان يغلبهم غيرهم . فان التباين والتنافر بتباين الآباء ، والاشتراك فى الوالد الاخص والاقرب يوجب ارتباطاً أشدّ ، وفيما هو اعمّ يوجب ارتباطاً أضعف ، إلى ان يبلغ من العموم والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلاً ويكون تنافراً ، الا عند الضرورة الواردة من خارج ، مثل شرّ يدهمهم [٤٦] ، ولا يقومون بدفعه الا باجتماع جماعات كثيرة . وقوم

رأوا ان الارتباط هو بالاشتراك في التناسل ، وذلك بان ينسل ذكورة أولاد هذه الطائفة من اناث اولاد اولئك ، وذكورة اولاد اولئك من اناث اولاد هؤلاء ، وذلك التصاهر . وقوم رأوا ان الارتباط هو باشتراك في الرئيس الاول الذى جمعهم اولاً ودبرهم حتى غلبوا به ونالوا خيراً ما من خيرات الجاهلية (ط) .

وقوم رأوا ان الارتباط هو بالايمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل انسان من نفسه ، ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ، وتكون ايديهم واحدة في ان يغلبوا غيرهم ، وان يدفعوا عن انفسهم غلبة غيرهم لهم .

وآخرون رأوا ان الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللغة واللسان ، وان التباين يباين هذه . وهذا هو لكل امّة . فينبغي ان يكونوا فيما بينهم متحابين ومنافرين لمن سواهم ، فان الامم انما تتباين بهذه الثلاث (ى) . .

وآخرون رأوا ان الارتباط هو بالاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن ، وان اخصّهم هو بالاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في السكة ثم الاشتراك في المحلّة . فلذلك يتواسّون بالجار ، فان الجار هو المشارك في السكة وفي المحلة ، ثم الإشتراك في المدينة ، ثم الاشتراك في الصقع الذى فيه المدينة .

وههنا أيضاً أشياء يظن انه ينبغى ان يكون لها ارتباط جزئي بين جماعة يسيرة وبين نفر وبين اثنين ، منها طول التلاقي ، ومنها الاشتراك في طعام يؤكل ، وشراب يشرب ، ومنها الاشتراك في الصنائع ، ومنها

الاشتراك فى شر يدهمهم ، وخاصة متى كان نوع الشرّ واحداً وتلاقوا ، فان بعضهم يكون سلوة بعض . ومنها الاشتراك فى لذّة ما ، ومنها الاشتراك فى الامكنة التى لا يؤمن ان يحتاج كل واحد إلى الآخر ، مثل الترافُق فى السفر .

ثالثاً : نصوص مختارة من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد

تقديم:

وُلد ابن رشد فى الربع الأول من القرن السادس الهجرى وكانت نشأته فى بيت علم ودين فأقبل منذ نعومة اظفاره على ضروب المعرفة التقليدية التى كان يموج بها العصر ، درس الفقه أولاً على مذهب مالك ثم عكف على دراسة الأدب شعره ونثره فأخذ منهما بنصيب وافر ، ولم يكد يفرغ من دراسته الأدبية حتى انصرف إلى الطب والرياضيات والحكمة .

واشهر ما كان يعرف به ابن رشد هو انه شارح ارسطو . فالنص اللاتينى لمؤلفات ارسطو الكاملة يحتوى عادة على شروح ابن رشد ، وهى شروح مستقاة فى اغلب الأحوال من [illegible] عبرية للأصل العربى (المفقود)، ولقد كتب ابن رشد على كثير من مؤلفات ارسطو ثلاثة شروح مختلفة هى : « الملخصات » و « الشروح المتوسطة » و « الشروح الطويلة » . ويبدى ابن رشد فى شرحه بصيرة نافذة وعرضه جلى موجز ، وهو اكثر التزاما بآراء ارسطو من الفلاسفة الأول .

كتب ابن رشد شرحاً على جمهورية افلاطون ، على أن تفنيده لهجوم الغزالى على الفلاسفة كما اورده فى كتاب تهافت التهافت يستحق اهتماماً خاصاً بالاضافة إلى ثلاث رسائل دينية فلسفية تنمو نمواً جدلياً وأهمها فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال . وقد ساعدت شروحه الأرسطية على فهم المعلم الأول ونشرت نفوذه فى الغرب بين اليهود والمسيحيين وادت إلى قيام المدرسة الرشدية .

ويلاحظ ان أهم مواقف ابن رشد وأكثرها اصالة فى مجال

الفكر الفلسفى هى محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة أى بين الفلسفة والدين.

ويرى ابن رشد ان ما جاء في الكتاب حق وان الايمان به واجب ، وكذلك فان الدين يوجب النظر العقلى الفلسفى ، اذ الفلسفة لا تناقض الدين بل تدعمه وتفسر رموزه ، والعلم على وجه العموم موافق للدين ، والدين موافق للعلم .

وحقيقة الأمر ان للشرع ظاهراً وباطناً ، فاذا خالف الظاهر الباطن وجب تأويله ، ولكن التأويل يجب ان يحصر فى أهل البرهان أى الفلاسفة فهم وحدهم الذين يستطيعون فهم مراميه على ضوء العقل ، والعقل هو الذى يبين ما يمكن تأويله وعلى أى وجه يكون التأويل ، ولا يصح تأويل النصوص الدينية على طريقة المتكلمين لأن ادلتهم لا تثبت للنقد وكذلك ادلة الفارابى وابن سينا القائمة على مفهومى الواجب والامكان .

وينتهى ابن رشد إلى اثبات أن الشريعة تتفق مع الحكمة ، فالعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية والتطبيق فبينما تبحث الفلسفة عن الحق المطلق وهو اسمى دين نجد المجال الصحيح للدين ينحصر فى اصلاح الناس بأخذهم الطاعة والاعمال حتى تتحقق سعادتهم فى المجتمع .

وابن رشد يتابع افلاطون فى تمييزه فئة الصفوة قليلة العدد من الفلاسفة ، يميزها من العوام ، ويتابع ارسطو فى التفرقة بين فئات ثلاث من الحجج هى (البراهانية والجدلية والخطابية أو الشعرية) وهى حجج ينسبها إلى ثلاث فئات هم : الفلاسفة وعلماء الكلام والعوام ، واما العوام فعليهم ان

يسلموا بما ورد فى الكتاب المنزل من قصص وامثال ومجازات بمعانيها الظاهرة وعلى الفئات الثلاث ان تسلم ببعض آيات القرآن بمعناها الحرفى باعتبارها حقيقة دينية تستعصى على العقل البشرى لأنها منزلة من عند الله، وعلى هذه الأسس يرى ويسوغ امتياز الشريعة على القانون الدنيوى. فهو يتفق مع ابن سينا فى أن هذا القانون يعلمنا ما هو صادق من المعتقدات والمعتنقات فى صورة ميسرة لكافة المؤمنين وملزمة لهم ، فالناموس يعنى بسعادة الصفوة وحدها ، أما الشريعة فتضمن لكل مؤمن نصيبه من السعادة .

ويعالج ابن رشد فى كتابه (مناهج الأدلة) عدداً من الموضوعات أهمها : الأدلة على وجود الله وصفات الله – ومسائل كلامية أخرى تتعلق بالرؤية ، وانه لكى يكمل برهنته على صدق نظريته الخاصة بالاتفاق التام بين الدين والعقل ، نجده يتناول عدداً آخر من المسائل هى : خلق العالم وبعث الرسل والقضاء والقدر والعدل والجور والبعث .

ويمكن القول بأن آراءه فى هذه المسائل الأخيرة تعد رداً حاسماً على جميع التهم التى وجهها اليه كل من لم يرع فى خصومته وجه الحق سواء أكان من بنى ملته ام من الأوربيين ، كما تعد تكذيباً لنظريات كثير من مؤرخى الفلسفة المسيحية فى العصر الراهن * .

* انظر ،

(١) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ـ لابن رشد تقديم وتحقيق دكتور محمود قاسم .

(٢) ابن رشد وفلسفته الدينية دكتور محموز قاسم .

(٣) تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام دكتور محمد على ابو ريان .

(٤) دائرة المعارف الاسلامية (مادة ابن رشد) .

(٥) انظر أيضا الموسوعة الفلسفية المختصرة باشراف زكى نجيب محمود .

نصوص مختارة من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة * لابن رشد

أولا : البرهنة على وجود الله :

بسم الله الرحمن الرحيم ، عونك اللهم يارب ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم .

قال الشيخ الفقيه العلامة الأوحد أبو الوليد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن رشد رضى الله عنه ، ورحمه بمنه .

وبعد حمد الله الذى اختص من يشاء بحكمته ، ووفقهم لفهم شريعته ، واتباع سنته ، وأطلعهم ، من مكنون علمه ومفهومه وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه ، على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته ، وتحريف المبطلين من أمته ، وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به ، وصلواته التامة على أمين وحيه ، وخاتم رسله وعلى آله وأسرته ، فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا ، فى قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع ، وأمر الشريعة بها ، وقلنا هناك إن الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول وإن الظاهر منها هو فرض الجمهور ، وإن المؤول هو فرض العلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله ، وإنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور ، كما قال على رضى الله عنه : « حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ » — فقد رأيت أن أفحص ، فى هذا الكتاب ، عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل

---

* يلاحظ ان هذا الكتاب حققه وقدم له الدكتور محمود قاسم ، مكتبة الانجلو المصرية .

لجمهور عليها ، وأخرى ، في ذلك كله ، مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم ، بحسب الجهد والاستطاعة ، فان الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة ، حتى حدثت فرق ضالة ، وأصناف مختلفة : كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع ، وإما كافر مستباح الدم والمال . وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة .

وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمى بالأشعرية ، وهم الذين يرى ـ أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ، والتي تسمى بالمعتزلة ، والطائفة التي تسمى بالباطنية ، والطائفة التي تسمى بالحشوية .

وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد الحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر ، وإما مبتدع . وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة . وأنا أذكر من ذلك ما يجرى مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها ، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم، دون ما جعل أصلاً في الشرع وعقيدة من عقائده ، من قبل التأويل الذى ليس بصحيح .

وابتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله

تبارك وتعالى بالطرق التى سلك بهم فى ذلك ، وذلك فى الكتاب العزيز فلنبتدئ من ذلك بمعرفة الطريق التى تفضى إلى وجود الصانع إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف . وقبل ذلك فينبغى أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة فى ذلك فنقول :

أما الفرقة التى تدعى بالحشوية فانهم قالوا : إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ، أعنى أن الإيمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به يكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به إيماناً ، كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل — وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق التى نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ، ودعاهم من قبلها إلى الإقرار به . وذلك أنه يظهر ، من غير ما آية من كتاب الله تعالى ، أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود البارئ سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها فيها ، مثل قوله تبارك وتعالى يا أيها الناى أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم ومثل قوله تعالى : «أفى الله شك فاطر السموات » إلى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى .

وليس لقائل أن يقول : إنه لو كان ذلك واجباً على كل من آمن بالله أعنى أن لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه عن هذه الأدلة ، لكان النبى صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة ، فإن العرب كلها تعترف بوجود البارئ سبحانه . ولذلك قال تعالى : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله » ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به قدامة العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئاً من

الأدلة الشرعية التى نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور . وهذا فهو أقل الوجود . فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع . فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع .

وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل . لكن سلكوا فى ذلك طرقاً ليست هى الطرق الشرعية التى نبه الله عليها ، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها . وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث ، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدث ، والأجسام محدثة بحدوثه . وطريقتهم التى سلكوا فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معتاصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ، ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ سبحانه .

وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم – كما يقولون – أن يكون له ولابد فاعل محدث . ولكن يعرض فى وجود هذا المحدث شك ليس فى قوة صناعة الكلام الانفصال عنه ، وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزلياً ولا محدثاً . أما كونه محدثاً فلأنه يفتقر إلى محدث ، وذلك المحدث إلى محدث ، ويمر الأمر إلى غير نهاية ، وذلك مستحيل . وأما كونه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً ، فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل الحادث ، اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ، فإن المفعول لابد أن

يتعلق به فعل الفاعل ، وهم لا يسلمون ذلك . فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث . وأيضاً إن كان الفاعل حيناً يفعل ، وحيناً لا يفعل ، وجب أن تكون هنالك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى . فيسأل أيضاً فى تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفى علة العلة ، فيمر الأمر إلى غير نهاية .

وما يقول المتكلمون فى جواب هذا ، من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ، ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك ، لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول . وإذا كان المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً ، وسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حديثة ، متقدمة على الفعل أو معه ، فكيفما كان فقد يلزمهم : إما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور : إما إرادة حادثة وفعل حادث ، وإما [illegible] حادث وإرادة قديمة ، وإما فعل قديم وإرادة قديمة . والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ، إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة . ووضع الإرادة نفسها هى للفعل المتعلق بالمفعول شئ لا يعقل . وهو كفرض مفعول بلا فاعل . فإن الفعل غير الفاعل ، وغير المفعول وغير الإرادة . والإرادة هى شرط الفعل لا الفعل . وأيضاً فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهراً لا نهاية له (إذ كان الحادث معدوماً دهراً لا نهاية له) ، فهى لا تتعلق بالمراد فى الوقت الذى اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء ، دهر لا نهاية له ، وما لا نهاية له لا ينقضى . فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينقضى دهر لا نهاية له ، وذلك ممتنع . وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذى اعتمدوه فى حدوث دورات الفلك . وأيضاً فإن الإرادة التى تتقدم المراد ، وتتعلق به بوقت مخصوص ، لابد أن يحدث فيها فى وقف ايجاد

المراد ، عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لأنه لم يكن فى المريد ، فى وقت الفعل ، حالة زائدة على ما كانت عليه فى الوقت الذى اقتضت الإرادة عدم الفعل ، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه ، فى ذلك الوقت أولى من عدمه ، إلى ما فى هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التى لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة ، فضلا عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق .

وأيضاً فإن الطرق التى سلك هؤلاء القوم فى حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا ، أعنى أن الجمهور ليس فى طباعهم قبولها ، ولا هى مع هذا برهانية . فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور . ونحن ننبه على ذلك ههنا بعض التنبيه ، فنقول : إن الطرق التى سلكوا فى ذلك طريقان : أحدهما ، وهو الأشهر الذى اعتمد عليه عامتهم ، ينبنى على ثلاث مقدمات هى بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم : إحداها أن الجوهر لا تنفك من الأعراض . أى لا تخلو منها ، والثانية أن الأعراض حادثة ، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث أعنى ما لا يخلو من الحوادث هو حادث .

فأما المقدمة الأولى ، وهى القائلة إن الجواهر لا تتعرى من الأعراض ، فإن عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهى مقدمة صحيحة . وإن عنوا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم ، وهو الذى يريدونه بالجوهر الفرد ، ففيها شك ليس باليسير . وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه ، وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس فى قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها ، و إنما ذلك لصناعة البرهان . وأهل هذه

الصناعة قليل جداً . والدلائل التى تستعملها الأشعرية فى إثباته هى خطبية فى الأكثر . وذلك أن استدلالهم المشهور فى ذلك هو أنهم يقولون : إن من المعلومات الأول أن الفيل مثلا إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة . وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء ، وليس هو واحداً بسيطاً . وإذا فسد الجسم فإليها ينحل . وإذا تركب فمنها يتركب .

وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة . فظنوا أن ما يلزم فى المنفصلة يلزم فى المتصلة . وذلك أن هذا إنما يصدق فى العدد ، أعنى أن نقول : إن عدداً أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه ، أعنى الوحدات . وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه . ولذلك نقول فى الكم المتصل : إنه أعظم وأكبر ، ولا نقول : إنه أكثر وأقل . ونقول فى العدد : إنه أكثر وأقل ، ولا نقول : أكبر وأصغر . وعلى هذا القول ، فتكون الأشياء كلها أعدادا ، ولا يكون هناك عظم متصل أصلا ، فتكون صناعة الهندسة هى صناعة العدد بعينها . ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بنصفين ، أعنى الأعظام الثلاثة التى هى الخط والسطح والجسم . وأيضا فإن الكم المتصل هو الذى يمكن أن يعرض عليه فى وسطه نهاية يلتقى عندها طرفا القسمين جميعا ، وليس يمكن ذلك فى العدد .

لكن يعارض هذا أيضاً أن الجسم ، وسائر أجزاء الكم المتصل ، يقبل الانقسام ، وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شئ منقسم أو إلى شئ غير منقسم . فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذى لا ينقسم ،

وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضاً فى هذا المنقسم : هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم ؟ فإن انقسم إلى غير نهاية كانت فى الشيء المتناهى أجزاء لا نهاية لها . ومن المعلومات الأول أن أجزاء المتناهى متناهية .

ومن الشكوك المعتاصة التى تلزمهم أن يسألوا : إذا حدث الجزء الذى لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث ؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض ، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث . فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر . فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ، ولموجود ما .

وأيضا فقد يسألون : إن كان الموجود يكون من غير عدم فبماذا يتعلق فعل الفاعل ؟ فإنه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم . وإن كان ذلك كذلك ، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ، ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده ، فقد ينبغى أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود . وهذا هو الذى اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن فى العدم ذاتاً ما وهؤلاء أيضاً يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل . وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء .

فهذه الشكوك – كما ترى – ليس فى قوة صناعة الجدل حلها . فإذاً يجب ألا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى ، وبخاصة للجمهور . فإن طريقة معرفة الله تعالى أوضح من هذه ، على ما سنبين من قولنا بعد .

وأما المقدمة الثانية ، وهى القائلة إن جميع الأعراض محدثة ، فهى

مقدمة مشكوك فيها . وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه فى الجسم . وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة ،وكذلك بعض الأعراض ، فلا فرق فى النقلة من الشاهد ، فى كليهما ، إلى الغائب . فإن كان واجباً فى الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب ، أعنى أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها ، قياساً على ما شاهدناه ، فقد يجب أن يفعل ذلك فى الأجسام ، ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام. وذلك أن الجسم السماوى ، وهو المشكوك فى إلحاقه بالشاهد ، الشك فى حدوث أعراضه كالشك فى حدوث نفسه ، لأنه لم يحس حدوثه ، لا هو ولا أعراضه . ولذلك ينبغى أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته ، وهى الطريق التى تفضى بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين وهى طريق الخواص ، وهى التى خص الله به إبراهيم عليه السلام فى قوله : «وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين » ، لأن الشك كله إنما هو فى الأجرام السماوية . وأكثر النظار انتهوا إليها ، وأعتقدوا أنها الآلهة .

وأيضا ، فإن الزمان من الأعراض ، ويعسر تصور حدوثه ، وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان . فإن تقدم عدم الشئ على الشئ لا يتصور إلا من قبل الزمان . وأيضاً ، فإن المكان الذى يكون فيه العالم ، إذا كان كل متكون بالمكان سابقاً له ، يعسر تصور حدوثه أيضاً ، لأنه إن كان خلاء – على رأى من يرى أن الخلاء هو المكان – احتاج أن يتقدم حدوثه – لمن فرض حادثاً – خلاء آخر . وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن ، على الرأى الثانى ، لزم أن يكون ذلك الجسم فى مكان ، فيحتاج الجسم إلى جسم ، ويمر الأمر إلى غير نهاية .

وهذه كلها شكوك عويصة . وأدلتهم التى يلتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض إنما هى لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثاً ، أعنى من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة . وذلك أنهم يقولون : إن الأعراض التى يظهر للحس أنها حادثة ، إن لم تكن حادثة فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل ، وإما أن تكون كامنة فى المحل الذى ظهرت فيه قبل أن تظهر . ثم يبطلون هذين القسمين ، فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة . وإنما بان من قولهم أن ما يظهر من الأعراض حادثاً فهو حادث ، لا مالا يظهر حدوثه ، ولا ما لا يشك فى أمره ، مثل الأعراض الموجودة فى الأجرام السماوية : من حركاتها وأشكالها ، وغير ذلك . فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب ، وهو دليل خطبى إلا حيث النقلة معقولة بنفسها ، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب .

وأما المقدمة الثالثة ، وهى القائلة إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فهى مقدمة مشتركة الاسم ، وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين : أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ، ويخلو من آحادها ، والمعنى الثانى ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه ، كأنك قلت : ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه . فأما هذا المفهوم الثانى فهو صادق ، أعنى ما لا يخلو عن عرض مشار إليه ، وذلك العرض حادث ، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً ،لأنه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض ، وقد كنا فرضناه لا يخلو ، هذا خلف لا يمكن . وأما المفهوم الأول ، وهو الذى يريدونه ، فليس يلزم عنه حدوث المحل ، أعنى الذى لا يخلو من جنس الحوادث ، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد ، أعنى

الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية : إما متضادة وإما غير متضادة ، كأنك قلت حركات لا نهاية لها ، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحد بعد آخر . ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي / هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بأن بينوا ، في زعمهم ، أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها . وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع ، ألا يوجد منها في المحل عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها ، وذلك يؤدي امتناع الموجود منها ، أعني المشار إليه ، لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له . ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي ، وجب ألا يوجد هذا المشار إليه، أعني المفروض موجوداً . مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي ، إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب ألا توجد ومثلوا لذلك برجل قال لرجل : « لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها » . فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا . وهذا التمثيل ليس بصحيح ، لأن في هذا وضع مبدأ ونهاية » ووضع ما بينهما غير متناه ، لأن قوله وقع في زمان محدود ، وإعطاؤه الدينار يقع أيضاً في زمن محدود . فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها ، وذلك مستحيل . فهذا التمثيل بيّن من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها .

وأما قولهم « إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده » فليس صادقاً في جميع الوجوه ، وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض ، توجد على نحوين : إما على جهة الدور ، وإما على جهة

الاستقامة . فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية ، إلا أن يعرض / عنها ما ينهيها . مثال أنه إن كان شروق فقد كان غروب ، وإن كان غروب فقد كان شروق ، فإن كان شروق فقد كان شروق . وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض ، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض ، فإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر ، وإن كان مطر فقد كان غيم ، فإن كان غيم فقد كان غيم . وأما التي تكون على استقامة مثل كونه الإنسان من الإنسان ، وذلك الإنسان من إنسان آخر . فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية ، لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير . وإن كان ذلك بالعرض ، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذى هو الأب ، وهو المصور له ، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع، إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلاً لا نهاية له ، أن يفعل ، بآلات متبدلة ، أشخاص لا نهاية لها . وهذا كله ليس يظهر فى هذا الموضع . وإنما سقناه ليعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه : هاناً فليس برهاناً ولا هو من الأقاويل التى تليق بالجمهور ، أعنى البراهين البسيطة التى كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به . فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية .

وأما الطريقة الثانية فهى التى استنبطها أبو المعالى فى رسالته المعروفة بالنظامية . ومبناها على مقدمتين : إحداهما أن العالم ، بجميع ما فيه ، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه (حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو ، وأكبر مما هو) ، أو بشكل آخر غير الشكل الذى هو عليه ، / أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه ، أو تكون حركة كل

متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التى يتحرك إليها ، حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك إلى فوق ، وفى النار إلى أسفل ، وفى الحركة الشرقية أن تكون غربية ، وفى الغربية أن تكون شرقية . والمقدمة الثانية : أن الجائز محدَث ، وله محدث ، أى فاعل صيّره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر .

فأما المقدمة الأولى فهى خطبية ، وفى بادئ الرأى . وهى أما فى بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه ، مثل كون الإنسان موجوداً على خلقة غير هذه الخلقة التى هو عليها . وفى بعضه الأمر فيه مشكوك ، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية ، إذ كان ذلك ليس معروفاً بنفسه، إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها ، أو تكون من العلل الخفية على الإنسان . ويشبه أن يكون ما يعرض للانسان ، فى أول الأمر ، عند النظر فى هذه الأشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر فى أجزاء المصنوعات ، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما فى تلك المصنوعات أو جلها ، ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن هذا الموضوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من أجله ، أعنى غايته . فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة . وأما الصانع والذى يشارك الصانع فى شئ من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك ، وأنه ليس فى المصنوع إلا شئ واجب ضرورى ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل ، وإن لم يكن ضرورياً فيه . وهذا هو معنى الصناعة ، والظاهر أن المخلوقات / شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع . فسبحان الخلاق العظيم .

فهذه المقدمة من جهة أنها خطبية قد تصلح لإقناع الجميع . ومن

جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم . وإنما صارت مبطلة للحكمة ، لأن الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشئ . وإذا لم تكن للشئ أسباب ضرورية تقتضي وجوده ، على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب ضرورية فى زجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع ، دون من ليس بصانع. وأى حكمة كانت تكون فى الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف . وهذا كله إبطال للحكمة ، وإبطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكيما ، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك .

وقد نجد أن ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما ، وذلك أنه يرى أن كل موجود ما ، سوى الفاعل ، فهو ، إذا اعتبر بذاته ، ممكن وجائز ، وأن هذه الجائزات صنفان : صنف هو جائز صنفان : صنف هو جائز باعتبار فاعله ، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ، ممكن باعتبار ذاته ، وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول . وهذا قول فى غاية السقوط ، وذلك أن الممكن فى ذاته وفى جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبَل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى . فإن قيل إنما يعنى بقوله ممكنا باعتبار ذاته أى / أنه متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو ، قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل . وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل . ولكن للحرص على الكلام معه فى الأشياء التى اخترعها هذا الرجل استجرّنا القول إلى ذكره ، فلنرجع إلى حيث كنا فنقول :

وأما القضية الثانية ، وهى القائلة إن الجائز محدث ، فهى مقدمة غير بينة بنفسها . وقد اختلف فيها العلماء : فأجاز « أفلاطون » أن يكون شئ جائز أزلياً ، ومنعه أرسطو . وهو مطلب عويص . ولن تتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان ، وهم العلماء الذين خصهم الله تبارك (وتعالى) بعلمه ، وقرن شهادتهم فى الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته .

وأما أبو المعالى فإنه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات : إحداها أن الجائز لابد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى، والثانية أن هذا المخصص لا يكون إلا مريدا ، والثالثة أن الموجود عن الإرادة هو حادث . ثم بيّن أن الجائز يكون عن الارادة ، أى عن فاعل مريد ، من قبل أنّ كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة ، وإما عن الإرادة . والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين ، أعنى لا تفعل المماثل دون مماثله ، بل تفعلهما . مثال ذلك أن السقمونيا ليست تجذب الصفراء التى فى الجانب الأيمن من البدن مثلا دون التى فى الأيسر . وأما الإرادة فهى التى تختص الشئ دون مماثله . ثم أضاف إلى هذه أن العالم مماثل كونه فى الموضع الذى خلق فيه من الجو الذى خلق فيه ، يريد الخلاء ، لكونه فى غير ذلك الموضع / من ذلك الخلاء . فأنتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة.

والمقدمة القائلة إن الإرادة هى التى تخص أحد المماثلين صحيحة ، والقائلة إن العالم فى خلاء يحيط به كاذبة ، أو غير بينة بنفسها . ويلزم أيضاً عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم ، وهو أن يكون قديماً ، لأنه

إن كان محدثاً احتاج إلى خلاء .

وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث فذلك شيء غير بين . وذلك أن الإرادة التى بالفعل فهى مع فعل المراد نفسه ، لأن الإرادة من المضاف . وقد تبين أنه إذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل ، مثل الأب والابن ، وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة . فإن كانت الإرادة التى بالفعل حادثة فالمراد ولابد حادث (بالفعل) . وإن كانت الإرادة التى بالفعل قديمة فالمراد الذى بالفعل قديم . وأما الإرادة التى تتقدم المراد فهى الإرادة التى بالقوة ، أعنى التى لم يخرج مرادها إلى الفعل، اذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد . ولذلك هو بيّن أنها ، إذا خرج مرادها ، أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل ، إذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل . فإذاً لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثاً ولابد .

والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور . ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة ، بل صرح بما الأظهر منه أن الإرادة (موجدة موجودات) حادثة ، وذلك فى قوله تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول / له كن فيكون » . وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة ، بل الحق أن الشرع لم يصرح فى الإرادة لا بحدوث ولا بقدم ، لكون هذا من المتشابهات فى حق الأكثر . وليس بأيدى المتكلمين برهان قطعى على استحالة قيام إرادة حادثة فى موجود قديم ، لأن الأصل الذى يعولون عليه فى نفى قيام الإرادة بمحل

قديم هو المقدمة التي بينا وهنها ، وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث . وسنبين هذا المعنى بيانا أتم عند القول فى الإرادة .

فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية فى السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية (ولا طرقا شرعية يقينية) وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة ، فى الكتاب العزيز ، على المعنى، أعنى بمعرفة وجود الصانع . وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت ، فى الأكثر ، قد جمعت وصفين : أحدهما أن تكون يقينية ، والثانى أن تكون بسيطة غير مركبة ، أعنى قليلة المقدمات ، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول .

وأما الصوفية فطرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية ، أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة . وإنما يزعمون أن المعرفة بالله ، وبغيره من الموجودات ، شيء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب ، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله تعالى : « واتقوا الله ويعلمكم الله » ، ومثل قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ومثل قوله (تعالى) : « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » إلى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى .

ونحن نقول : إن هذه الطريقة ، وإن سلمنا / وجودها ، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر . نعم لسنا ننكر أن

تكون إماتة الشهوات شرطاً فى صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطاً فى ذلك ، لا أن إماتة الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط فى التعلم ، وإن كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة ، وحث عليها فى جملتها حثاً ، أعنى على العمل ، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم ، بل إن كانت نافعة فى النظرية فعلى الوجه الذى قلنا . وهذا بيّن عند من أنصف ، واعتبر الأمر بنفسه .

وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شئ نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى . ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية .

فإن قيل : فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعية التى دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، إلى الإقرار بوجود البارئ سبحانه ، فما هى الطريقة الشرعية التى نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟

قلنا : الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها ، إذا استقرئ الكتاب العزيز ، وجدت تنحصر فى جنسين :

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ، ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية / ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة فى الجماد والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل

الإختراع .

فأما الطريقة الأولى فتنبنى على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الإنسان ، والأصل الثانى أن هذه الموافقة هى ، ضرورة ، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق . فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان . وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له ، والمكان الذى هو فيه أيضاً ، وهو الأرض . وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار ، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء . وكذلك أيضاً تظهر العناية فى أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان ، أعنى كونها موافقة لحياته ووجوده .

وبالجملة فمعرفة ذلك ، أعنى منافع الموجودات ، داخله فى هذا الجنس . ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات .

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبنى على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس :

أحدهما : أن هذه الموجودات مخترعة . وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات ، كما قال تعالى : « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له» الآية . فإنا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً / أن ههنا موجداً للحياة ومنعما بها ، وهو

الله تبارك وتعالى . وأما السموات فنعلم ، من قبل حركاتها التي لا تفتر ، أنها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا . والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة .

وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترَع (فله) مخترِع .

فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له . وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات . ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » . وكذلك أيضاً من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود ، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق ، والغاية المقصودة به ، كان وقوفه على دليل العناية أتم .

فهذان الدليلان هما دليلا الشرع . وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة فذلك بيّن لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ، وإما ايات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً .

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية / فقط فمثل قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً » إلى قوله « وجنات ألفافاً » ، ومثل قوله:

« تبارك الذى جعل فى السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً » ، ومثل قوله تعالى : « فلينظر الإنسان إلى طعامه » الآية . ومثل هذا كثير فى القرآن .

وأما الآيات التى تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى : «فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق » ، ومثل قوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » الآية ، ومثل قوله تعالى : « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له » . ومن هذا قوله تعالى ، حكاية عن قول إبراهيم : « إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض » إلى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى .

وأما الآيات التى تجمع الدلالتين فهى كثيرة أيضاً ، بل هى الأكثر ، مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم » إلى قوله : « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » . فإن قوله «الذى خلقكم والذين من قبلكم » تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله : « الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء » تنبيه على دلالة العناية . ومثل هذا قوله تعالى : « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون » ، وقوله تعالى : « الذين (يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم) ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار » . وأكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة .

فهذه الطريق هى الصراط المستقيم التى دعا الله الناس منها إلى

معرفة وجوده ، ونبههم على ذلك بما جعل فى فطرهم من إدراك هذا المعنى . وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة فى طباع البشر الإشارة بقوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » إلى قوله : « قالوا بلى شهدنا » . ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله فى الإيمان به ، وامتثال ما جاءت به رسله ، أن يسلك هذه الطريقة ، حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية ، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له ، كما قال تبارك وتعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله هو العزيز الحكيم » . ومن دلالة الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار إليه فى قوله تبارك وتعالى : « وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة فى هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور. وإنما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل ، أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس . وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء إن الذى أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهى التى جاءت بها الرسل ، ونزلت بها الكتب . والعلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالين من

قبل الكثرة فقط ، بل ومن قبل / التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه . فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها . فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وأن لها صانعاً موجوداً . ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها . ولاشك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع ، من جهة ما هو صانع ، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط . وأما مثال الدهرية في هذا ، الذين جحدوا الصانع سبحانه ، فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات ، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته .

ثانياً : فى الصفات

وأما الأوصاف التى صرح الكتاب العزيز بوصف / الصانع الموجد للعالم بها فهى أوصاف الكمال الموجوده للإنسان ، وهى سبعة : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

أما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه فى قوله تعالى : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » ووجه الدلالة أن المصنوع يدل – من جهة الترتيب الذى فى أجزائه ، أعنى كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع – أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية ، فوجب أن يكون عالماً به . مثال ذلك أن الإنسان إذ نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط ، وأن الحائط من أجل السقف ، تبين أن البيت إنما وجد عْن عالم بصناعة البناء .

وهذه الصفة هى صفة قديمة ، إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتاً ما . لكن ليس ينبغى أن يتعمق فى هذا ، فيقال ما يقول المتكلمون : إنه يعلم المحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم . فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث ، فى وقت عدمه وفى وقت وجوده ، علماً واحداً . وهذا أمر غير معقول ، إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود . ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا ، وتارة يوجد قوة ، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً ، اذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل .

وهذا شئ لم يصرح به الشرع : بل الذى صرح به خلافه ، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها ، كما قال تعالى : « وما تسقط / من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » . فينبغى أن يوضع فى الشرع أنه عالم بالشئ قبل أن يكون (على أنه سيكون ، وعالم بالشئ إذا كان على) أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف أنه قد تلف فى وقت تلفه . وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع . وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالم فى الشاهد غير هذا المعنى .

وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة إلا أنهم يقولون إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث ، والبارئ سبحانه لا يقوم به حادث ، لأن ما لا ينفك عن الحوادث زعموا حادث . وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة . فإذاً الواجب أن تقرّ هذه القاعدة على ماوردت ، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم ، فإن هذه بدعة فى الإسلام « وما كان ربك نسيا » .

وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم ، وذلك أنه يظهر فى الشاهد أن من شرط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب . وما قالوه فى ذلك صواب .

وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها ، إذ كان من شرط صدور الشئ عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له . وكذلك من شرطه أن يكون

قادراً .

فأما أن يقال إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة ، وشئ لا يعقله العلماء ، ولا يقنع الجمهور ، أعني الذين بلغوا مرتبة الجدل ، بل ينبغي أن يقال إنه مريد لكون الشئ في وقت كونه ، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه ، كما / قال تعالى : « إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » . فإنه ليس عند الجمهور ، كما قلنا ، شئ يضطرهم إلى أن يقولوا إنه مريد للحادثات بإرادة قديمة ، إلا ما توهمه المتكلمون من (أن) الذى تقوم به الحوادث حادث .

فإن قيل فصفة الكلام من أين تثبت له (قلنا ثبتت له) من قيام صفة العلم به ، وصفة القدرة على الاختراع . فإن الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه (أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى فى نفسه) وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل . وإذا كان المخلوق الذى ليس بفاعل حقيقى ، أعنى الإنسان ، يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكم بالحرى أن يكون ذلك واجبا فى الفاعل الحقيقى ! ولهذا الفعل شرط آخر فى الشاهد ، وهو أن يكون بواسطة ، وهو اللفظ . وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى ، فى نفس من اصطفى من عباده، بوساطة ما إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظاً ولابد مخلوقاً له ، بل قد يكون بواسطة ملك ، وقد يكون وحياً ، أى بغير لفظ (يخلقه ، بل يفعل فعلا فى السامع ينكشف له به ذلك المعنى . وقد يكون بواسطة لفظ) يخلقه الله فى سمع المختص بكلامه سبحانه . وإلى هذه الأطوار الثلاثة

الإشارة بقوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء » . فالوحى هو وقوع ذلك المعنى فى نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه ، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله فى نفس المخاطب ، كما قال تبارك وتعالى : «فكان قاب قوسين أو أدنى / فأوحى إلى عبده ما أوحى » . و « من وراء حجاب » هو الكلام الذى يكون بواسطة ألفاظ يخلقها (الله) فى نفس الذى اصطفاه بكلامه . وهذا هو كلام حقيقى ، وهو الذى خص الله به موسى . ولذلك قال تعالى : « وكلم الله موسى تكليماً » . وأما قوله : «أو يرسل رسولا » فهذا هو القسم الثالث ، وهو الذى يكون منه بواسطة الملك ، وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هو ورثة الأنبياء بوساطة البراهين . وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله .

فقد تبين لك أن القرآن الذى هو كلام الله قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه ، لا لبشر . وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التى ينطق بها فى غير القرآن ، أعنى أن هذه الألفاظ هى فعل لنا بإذن الله . وألفاظ القرآن هى خلق الله . ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ، ولا يفهم كيف يقال فى القرآن إنه كلام الله . وأما الحروف التى فى المصحف فإنما هى من صنعنا بإذن الله . وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله ، وعلى المعنى ليس بمخلوق . ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى ، أعنى لم يفصل الأمر ، قال إن القرآن مخلوق . ومن نظر إلى المعنى الذى يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق ، والحق هو الجمع بينهما .

والأشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلا للكلام ، لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلموا هذا الأصل وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه . ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذى يقوم الكلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلا الكلام بذاته ، فتكون ذاته محلا للحوادث . فقالوا المتكلم / ليس فاعلا للكلام . وإنما هى صفة قديمة لذاته ، كالعلم وغير ذلك . وهذا يصدق على كلام النفس ، ويكذب على الكلام الذى يدل على ما فى النفس ، وهو اللفظ .

والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم قالوا إن الكلام هو اللفظ فقط . ولهذا قال هؤلاء إن القرآن مخلوق . واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه أن يقوم بفاعله . والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم . وهذا صحيح فى الشاهد فى الكلامين معاً ، وأعنى كلام النفس واللفظ الدال عليه . وأما فى الخالق فكلام النفس هو الذى قام به . فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه . فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائما بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بإطلاق . والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بإطلاق أنكرت كلام النفس . وفى قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل، على ما لاح لك من قولنا .

وأما صفتا السمع والبصر (فإنما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر) يختصان بمعان مدركة فى الموجودات ليس يدركها العقل . ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما فى المصنوع وجب أن يكون له هذان الإدراكان . فواجب أن يكون

عالماً بمدركات البصر وعالماً بمدركات السمع، إذ هي مصنوعات له . وهذه كلها منبئة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له ، وبالجملة فما يدل عليه إسم الإله واسم المعبود فيقتضي أن يكون مدركا بجميع الإدراكات ، لأنه / من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له ، كما قال تعالى : « يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يسمع ولا يغني عنك شيئاً » ، وقال تعالى : « أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم » . فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه، ويسمى به ، هو القدر الذى نص الشرع أن يعلمه الجمهور ، لا غير ذلك .

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات : هل هي الذات أو زائدة على الذات ، أي هل هي صفة نفسية أو صفة معنوية ؟ وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها ، لا لقيام معنى فيها زائد على الذات ، مثل قولنا واحد وقديم . والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها — فالأشعرية يقولون إن هذه الصفات هي صفات معنوية ، وهي صفات زائدة على الذات . فيقولون إنه عالم بعلم زائد على ذاته ، وحي بحياة زائدة على ذاته ، كالحال في الشاهد . ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً ، لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذه هي حال الجسم . وذلك أن الذات لابد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها ، أو يقولوا إن كل واحد منها قائم بنفسه فالآلهة كثيرة. وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة : أقانيم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى في هذا : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » وإن قالوا أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا أن يكون

جوهراً وعرضاً ، لأن الجوهر هو القائم بذاته ، والعرض هو القائم بغيره ، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة .

وكذلك قول المعتزلة فى هذا / الجواب « إن الذت والصفات شئ واحد » هو أمر بعيد من العارف الأزل ، بل يظن أنه مضاد لها . وذلك أنه يظن أنه من المعارف الأول أن العلم يجب أن يكون غير العالم ، وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم ، إلا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة ، مثل أن يكون الأب والابن معنى واحداً بعينه . فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة . وهو أن يضلل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم. وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا فى الأول سبحانه : إذ ليس عندهم برهان ، ولا عند المتكلمين ، على نفى الجسمية عنه ، إذ نفى الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم . وقد بينا فى صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك (وأن الذين عندهم برهان على ذلك) هم العلماء .

ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف وأنها جواهر ، لا قائمة بغيرها ، بل قائمة بنفسها كالذات ، واعتقدوا أن الصفات التى بهذه الصبفة هما صفتان : العلم والحياة . قالوا فالإله واحد من جهة ، ثلاثة من جهة ، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحى وعالم : وهو واحد من جهة أن مجموعها شئ واحد . فهنا ثلاثة مذاهب : مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك ، ومذهب من رأى الكثرة، وهؤلاء قسمان : منهم من جعل الكثرة (كثرة) قائمة بذاتها ، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها . وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع .

وإذا كان هذا هكذا فإذاً الذى ينبغى أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما يصرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها ، دون تفصيل / الأمر فيها هذا التفصيل ، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلا . وأعنى هنا بالجمهور كل من يعن بالصنائع البرهانية ، وسواء كان حصلت له صنعة الكلام أو لم تحصل له . فإنه ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ، إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية . وليس فى قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق فى هذا . فقد تبين من هذا القول القدر الذى صرح به للجمهور من المعرفة فى هذا ، والطرق التى سلكت بهم فى ذلك .

ثالثاً: في معرفة التنزيه

وإذ قد تقرر من هذا المناهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس أولا وجود الخالق سبحانه، والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانياً، والتي سلكها ثالثاً في معرفة صفاته، والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس جنس من هذه الاجناس، وهو القدر الذي (إذا) زيد فيه أو نقص أو حرّف أو أوِّل لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع ـ فقد بقي علينا أن نعرف أيضاً الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدارَ ما صرح به من ذلك، والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار. ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله، والقدر الذي سلك بهم من ذلك. فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه.

فنقول: أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضاً في غير ما آية من الكتاب العزيز؛ وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير». وقوله «أفمن يخلق كمن لا يخلق هى برهان قوله تعالى: «ليس كمثله شيء». وذلك أنه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون: إما على غير صفة الذى لا يخلق شيئاً، (أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئاً) وإلا كان من يخلق ليس بخالق. فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق: إما منتفية عن الخالق، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هى عليها في المخلوق. وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا، وهو الإنسان، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك. وهذا هو معنى قوله عليه السلام «إن الله خلق آدم على

صورته.»

وإذ تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرح بالبرهان الموجب لذلك، وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئان: إحداهما أن يعدم الخالق كثيراً من صفات المخلوق، والثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل ـ فلينظر فيما صرح به الشرع من هذين الصنفين وما سكت عنه، وما السبب الحكمي في سكوته؟ فنقول: أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه فما كان ظاهراً من أمره أنه من صفات النقائص. فمنها الموت، كما قال تبارك وتعالى: «وتوكل على الحي الذي لا يموت» ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات، وذلك مصرح به في قوله تعالى: «لا تأخذه سِنَة ولا نوم». ومنها النسيان والخطأ، كما قال تعالى: «(علمها عند ربي) في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى.» والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري وذلك أن ما كان قريباً من هذه من العلم الضروري فهو هذا الذي صرح الشرع بنفيه عنه سبحانه، وأما ما كان بعيداً عن المعارف الأول الضرورية فإنما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس، كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب: «ولكن أكثر الناس لا يعلمون» مثل قوله تعالى: لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، ولكن أكثر الناس لا يعلمون»، ومثل قوله تعالى: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون.» فإن قيل: فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه، أعني الدليل الشرعي، قلنا: الدليل عليه ما ظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد. ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو

لاختلت الموجودات. وقد نبه اللّه تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: «إن اللّه يمسك السموات والأرض أن تزولا، (ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده)» الآية، وقال تعالى: «ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم.»

رابعاً: [القول في صفة الجسمية]

فإن قيل: فما تقول في صفة الجسمية: هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها فنقول: إنه من البين من أمر الشرع إنها من الصفات المسكوت عنها (وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها)؛ وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز. وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق، كما فضله في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق؛ إلا إنها في الخالق أتم وجوداً. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام. وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم.

والواجب عندي في هذه الصفة أن يُجرىَ فيها على منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» ، وينهى عن هذا السؤال؛ وذلك لثلاثة معان:

أحداها أن إدراك هذا المعنى ليس هو قريباً من المعروف بنفسه، برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث وأنت تتبين ذلك من الطريق التي سلكها

المتكلمون في ذلك فإنهم قالوا إن الدليل على أنه ليس بجسم أنه قد تبين أن كل جسم محدث. وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض وأن ما لا يتعرى عن الحوادث حادث وقد تبين لك من قولنا إن هذه الطريقة ليست برهانية ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها وأيضاً فإن ما يصنعه هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتقاء الحدوث عنه فهذا هو السبب الأول في أن لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم.

وأما السبب الثاني فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس وأن ما ليس بمتخيل ولا بمحسوس فهو عدم. فإذا قيل لهم إن ههنا موجوداً ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولا سيما إذا قيل إنه لا خارج العالم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة التي نفتها عنه سبحانه وتعالى أنها ملشية، وأعتقد الذين نفوها في المثبتة أنها مكثرة.

وأما السبب الثالث فهو أنه إذا صرح بنفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة، مما يقال في المعاد وغير ذلك. فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة. وذلك أن الذين صرحوا بنفيها فرقتان: المعتزلة والأشعرية فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرؤية وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين، فعسر ذلك عليهم ولجأوا في الجمع إلى أقاويل سوفسطانية سنرشد إلى الوهم الذي فيها عند الكلام في الرؤية

ومنها أنه يوجب انتقاء الجهة، في بادىء الرأى عن الخالق سبحانه أنه ليس بجسم، فترجع الشريعة متشابهة وذلك أن بعث الأنبياء انبنى على أن الوحى نازل إليهم من السماء وعلى ذلك أنبنت شريعتنا هذه أعنى أن الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى: «إنا أنزلناه في ليلة مباركة» وانبنى نزول الوحى من السماء على أن الله في السماء وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها، كما قال تعالى: «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح» وقال تعالى: تعرج الملائكة والروح إليه»، وبالجملة جميع الأشياء التي تلزم القائلين بنفى الجهة، على ما سنذكره بعد عند المتكلم في الجهة ومنها أنه إذا صرح بنفى الجسمية وجب التصريح بنفى الحركة فإذا صرح بنفى هذا عسر ما جاء في صفة الحشر، من أن البارىء يطلع على أهل الحشر، وأنه الذي يتولى حسابهم كما قال تعالى «وجاء ربك والملك صفاً صفاً.» وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور، وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر مع أن ما جاء في الحشر متواتر في الشرع.

فيجب ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر؛ فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها. وأما إذا أولت فإنما يؤول الأمر فيها إلى حد أمرين: إما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها؛ وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات. (وهذا كله بطال للشريعة ومحوها من النفوس، من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة) مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية؛ بل الظواهر الشرعية أقنع منها أعنى أن التصديق بها أكثر وأنت تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفى (الجسمية وكذلك تبين ذلك

فى البرهان الذى بنوا عليه نفى) الجهة على ما سنقوله بعد ..

وقد يدلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفى هذه الصفة (للجمهور أن لمكان انتفاء هذه الصفة) عن النفس أعنى الجسمية لم يصرح الشرع للجمهور بما هى النفس فقال في الكتاب العزيز: «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً.» وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه وسلم في محاجة الكافر، حين قال له: «ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت» الآية؛ لأنه كان يكتفي أن [illegible]ول له: أنت جسم والله ليس بجسم لأن كل جسم محدث كما تقول [illegible] ية. وكذلك كان يكتفى موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون في دعواه [illegible]لهية. وكذلك كان يكتفى صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية من أنه جسم الله ليس بجسم بل قال عليه السلام في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية): «إن ربكم ليس بأعور». [illegible]كتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التي ينتفى عند كل أحد وجودها ببديهة العقل في الباريء سبحانه.

فهذه كلها كما تراه بدع حادثة في الإسلام هى السبب فيما عرض فيه من الفرق التي أنبأ المصطفى أنها ستفترق أمته إليها.

فإن قال قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا في جواب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان وليس يقدر أن ينفك عنه ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم

في موجود وقع الاعتراف به أنه لا ماهية له لأن مالا ماهية له لا ذات له.

قلنا الجواب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع فيقال لهم: إنه نور فإنه الوصف الذي وصف اللّه به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة والتي هي ذاته فقال تعالى « الله نور السموات والأرض » . وبهذا الوصف وصفه النبي صلى اللّه عليه وسلم في الحديث الثابت فإنه جاء إنه قيل له عليه السلام: هل رأيت ربك؟ قال نوراني أراه وفي حديث الإسراء أنه لما قرب صلى اللّه عليه وسلم من سدرة المنتهى غشي السدرة من النور ما حجب بصره عن النظر إليها وإليه سبحانه.

وفي كتاب مسلم: إن للّه حجاباً من نور لو كشف لا حترقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره. وفي بعض روايات هذا الحديث «سبعين حجاباً من نور، وينبغي أن نعلم أن هذا المثال شديد المناسبة للخالق سبحانه؛ لأنه مجتمع (فيه) أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه، وكذلك الأفهام مع أنه ليس بجسم والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس والنور لما كان أشرف الموجودات وجب أن يمثل لهم به أشرف الموجودات وههنا أيضاً سبب آخر وجب أن يسمى به نوراً، وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم، عند النظر إليه بالعقل، هي حال الأبصار عن النظر إلى الشمس؛ بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصف لائقاً عند الصنفين من الناس، وحقاً. وأيضاً فإن اللّه سبحانه وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته أعني أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا لها فبالحق ما سمى اللّه تبارك وتعالى نفسه نوراً وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي

جاءت في الميعاد.

فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذي في هذه الشريعة في هذه الصفة وما حدث في ذلك من البدعة وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يعترف بموجود في الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن في الشاهد موجوداً بهذه الصفة وهى النفس. ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم. فلما حجبوا عن معرفة اليقين علمنا أنهم

خامساً (مسألة الرؤية)

وإذا قد تبين هذا فلنرجع إلى حيث كنا فنقول: إن الذي بقى علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هى مسألة الرؤية، فإنه قد يظن أن هذه المسألة هى بوجه ما داخله من الجزء المقدم لقوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الأمر عليهم وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين، ووجب عندهم إن إنتفت الجسمية أن تنتفي الجهة وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية؛ إذ كل مرئي في جهة من الرائي. فاضطروا، لهذا المعنى لرد الشرع المنقول، واعتلوا للأحاديث بأنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم، مع أن ظاهر القرآن معارض لها أعنى قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار» وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، وأعنى بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس فعسر ذلك عليهم ولجأوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة، أعنى الحجج التى

توهم أنها حجج وهى كاذبة وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس، أعنى أنه كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة، ويوجد فيهم من دون ذلك فى الفضل، ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل، وليس بفاضل وهو المرائى، كذلك الأمر في الحجج أعنى أن منها ما هو في غاية اليقين ومنها ما هو دون اليقين، ومنها حجج مرائية، وهى التي توهم أنها يقين وهى كاذبة. والأقاويل التي سلكتها الأشعرية في هذه المسألة منها أقاويل في رفع دليلى المعتزلة. ومنها أقاويل لهم في إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم، وأنه ليس يعرض من فرضها محال.

فأما ما عاندوا به قول المعتزلة «أن كل مرئي فهو من جهة من الرائي» فمنهم من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد، لا حكم الغائب وإن هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيما نقل حكم الشاهد إلى الغائب، وإنه جائز أن يرى الإنسان (ما ليس فى جهة إذا كان جائزاً أن يرى الإنسان) بالقوة المبصرة نفسها دون عين ـ وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع البصر، فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أعنى في مكان. وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئى منه في جهة ولا في جهة فقط بل وفى جهة ما مخصوصة. ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأى وضع اتفق أن يكون البصر من المرئى بل بأوضاع محددة وشروط محددة أيضاً وهى ثلاثة أشياء: حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصَر، وكون المبصَر ذا ألوان ضرورة والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة وقد قال القوم أعنى الأشعرية إن أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حى لكون

الحياة تظهر في المشاهد شرطاً في وجود العالم. وإن كان ذلك قلنا لهم: وكذلك يظهر في الشاهد، أن هذه الأشياء هى شروط في الرؤية، فألحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم.

وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف «بالمقاصد» أن يعاند هذه المقدمة أعنى أن كل مرئى في جهة من الرائى بأن الإنسان يبصر ذاته في المرآة، وأن ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير جهة ـ وهذه مغالطة فإن الذي يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو في جهة إذ كان الخيال في المرآة، والمرآة في جهة.

وأما حجتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان: إحداهما وهى الأشهر عندهم ما يقولونه من أن الشىء لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملوّن أو من جهة أنه جسم أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه موجود. وربما عددوا جهات أخرى غير هذه للموجود ثم يقولون: وباطل أن يرى من قِبَل أنه جسم؛ إذ لو كان كذلك لما رئى اللون وباطل أن يُرى لمكان أنه لون إذ لو كان ذلك لما رئى الجسم. (قالوا) وإذا بطلت جميع هذه الأقسامِ التي تُستوَهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشىء إلا من قِبَل أنه موجود ـ والمغالطة في هذا القول بينة؛ فإن المرئى منه ما هو مرئى بذاته ومنه ما هو مرئى من قبل المرئى بذاته وهذه هى حال اللون والجسم. فإن اللون مرئى بذاته والجسم مرئى من قِبَل اللون ولذلك ما لم يكن لم يبصر، ولو كان الشىء إنما يرى من حيث هو موجود فقط

لوجب أن تبصَر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف ما يعقل.

وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا أن الألوان ممكنه أن تسمع والأصوات ممكنه أن ترى وهذا كله خروج عن الطبع وعما يمكن أن يعقله إنسان فإنه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع وأن محسوس هذه غير محسوس تلك وأن الة هذه غير آلة تلك وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعاً كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتاً والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يُبْصَر في وقت ما فقد يجب أن يُسألوا فيقال لهم: ما هو البصر؟ فلا بد من أن يقولوا: هو قدرة تدرَك بها المرئيات: الألوان وغيرها ثم يقال لهم ما هو السمع؟ فلا بد أن يقولوا: هو قدرة تدرك (بها) الأصوات فإذا وضعوا هذا قيل لهم: فهل البصر عند إدراكه الأصوات هو بصر فقط أو سمع فقط؟ فإن قالوا: سمع فقط فقد سلموا أنه لا يدرك الألوان وإن قالوا: بصر فقط فليس يدرك الأصوات وإذا لم يكن بصراً فقط لأنه يدرك الأصوات ولا سمعا فقط لأنه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معاً. وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئاً واحداً حتى المتضادات. وهذا شيء ـ فيما أحسبه ـ يسلمه المتكلون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو رأى سوفسطائى لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة.

وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهى الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالإرشاد وهى هذه الطريقة وتلخيصها: أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هى أحوال ليست بذوات فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذات. والذات هى نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات. فإذا الحواس إنما

تدرك الشيء من حيث هو موجود. وهذا كله في غاية الفساد.

ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود؛ لأن الأشياء لا تفترق بالشيءالذي تشترك فيه؛ ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لا في البصر أن يدرك فصول الألوان، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات، وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحداً فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر. وهذا كله غاية في الخروج عما يعقله الإنسان وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها. فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتياً أخذ أنه مدرَك بذاته. ولولا النشأ على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة.

والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى ألجأت القائمين بنصرتها في زعمهم إلى مثل هذه الأقوال الهجينة التي هي ضحكة من عنى بتميز أصناف الأقاويل أدنى عناية هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور وذلك أنه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن ههنا موجوداً ليس بجسم وأنه مرئي بالأبصار؛ لأن مدارك الحواس هي في الأجسام أو أجسام ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت وهذا أيضاً لا يليق الإفصاح به للجمهور. وإنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل؛ بل ما لا يتخيلون هم عندهم عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن، والتصديق بوجود ما

ليس بمتخيل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل، مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه.

ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا؛ بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به؛ إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعاني الموجودة في المعاد أعني أن تلك المعاني مثلت لهم بأمور متخيلة محسوسة. فإذا متى أخذ الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهرة لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها؛ لأنه إذا قيل له: إنه نور وإن له حجاباً من نور كما جاء في القرآن والسنن الثابتة ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم؛ لكن متى صرح لهم به أعني الجمهور ابطلت عندهم الشريعة أو كفروا المصرح لهم بها فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل.

وأنت إذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لا يمكن تصورهم إياها دونها، فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور، فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً صنفاً من الناس، وألا يخلط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية. ولذلك قال عليه السلام: إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم وأن نخاطبهم على قدر

عقولهم.» ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحداً في عمل من الأعمال، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول.

فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهرة في حق اللّه تبارك وتعالى. أعنى إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بإثباتها ـ وإذ قد تبينت عقائد الشرع الأول في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغي أن نسير إلى الجزء الذي يتضمن معرفة (أفعال) اللّه تبارك وتعالى، وهو الفن الخامس من هذه الفنون، وبه ينقضي القول في هذا الذي قصدناه.

رابعاً: نصوص مختارة من كتاب «قواعد العقائد» للغزالي

تقديم

الغزالي هو أبو حامد محمد الغزالي، ولد في طوس بخراسان ودرس علم الكلام في نيسابور على امام الحرمين «الجويني»؛ ثم قدم على مجلس نظام الملك ـ وزير السلطان السلجوقي ـ وظل فيه حتى اسند إليه منصب التدريس في بغداد، وكانت الشكوك عندئذ قد أخذت تستبد به، فطفق يدرس الفلسفة لعلها تخرجه من شكوكه. وقد درس كتب الفلاسفة ـ ولا سيما الفارابي وابن سينا ـ ثم ألفّ كتاباً ـ هو كتاب «مقاصد» الفلاسفة ـ يلخص فيه مسائل الفلسفة غير متعرض لنقدها ثم كتب «تهافت الفلاسفة» ينتقد فيه الفلاسفة المشائين من المسلمين، ولم يلبث بعد تأليفه هذا الكتاب طويلاً في مهنة التدريس ببغداد، فانقطع عن التدريس على رغم ما كان قد اصابه فيه من نجاح.

لكن الشكوك كانت ما تزال تستبد به، فلم يكن مطمئناً إلى دروسه في علم الكلام، وبعد تردد شديد بين نوازع الدنيا ودواعي الآخرة، وهو تردد كان من أثره ان اعتلت صحته، هتف به هاتف باطني فاعتزل وخلا إلى نفسه يروضها استعداداً لما هو مقبل عليه، وانتهى به الأمر إلى مغادرة بغداد حيث لبث عشر سنين متنقلاً ينصرف إلى العيادة وإلى التأليف، وكان أهم ما الفه في هذه الفترة كتاب «احياء علوم الدين».

ولقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وإلى بيت المقدس وإلى الاسكندرية وإلى مكة والمدينة، ثن عاد في نهاية المطاف إلى وطنه حيث أستأنف مهنة التدريس زمناً وجيزاً في نيسابور ثم وافته منيته في مسقط رأسه طوس.

كان الغزالي متكلما وفيلسوفا ومتصوفا وفقيها ولذلك فقد ترك مكتبة كاملة في العلوم الدينية والفلسفية وغيرها، وكان أهمها جميعاً كتاب احياء علوم الدين.

وللغزالي مصنفات في علم الكلام. الاقتصاد في الاعتقاد والرسالة القدسية (وهى مختصرة للرسالة السابقة وتوجد في الاحياء تحت عنوان «قواعد العقائد»). ومن مؤلفاته في الفلسفة والمنطق: معيار العلم ومحك النظر، ومقاصد الفلاسفة (وفيه يعرض لآراء الفلاسفة تمهيداً للرد عليهم)، وكتاب «تهافت الفلاسفة» ويوجه فيه للفلاسفة المشائين نقداً في ثلاث مسائل رئيسية هى: مسألة قدم العالم، ومسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات ومسألة حشر الأرواح دون الأجساد.

وفي الرد على الباطنية له «القسطاس المستقيم» وفي معتقدات السلف: جواهر القرآن، كتاب الأربعين الحكمة في مخلوقات الله، الدرة الفاخرة، المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى، الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين، الجام العوام في علم الكلام. وله مصنفات في الفقه منها: الوجيز والمستصفى ومن مؤلفاته أيضاً: المنقذ من الضلال، وفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، والاملاء من اشكالات الأحياء.

وله أيضاً التبر المسبوك، والتجبير في علم التعبير والرد الجميل لإلهيات عيس بصريح الانجيل ومعارج القدس. وأيضاً كتاب المعتنون به على غير أهله والمعتنون الصغير، ومشكاة الأنوار.

بالإضافة إلى عدة رسائل أثبت النقد التاريخي عدم صحة نسبها إليه.

ومن أهم الموضوعات التي تناولها الغزالي في كتابه «قواعد العقائد» هى ذات الله تعالى وصفاته.

وفيما يتعلق بالذات الإلهية، يرى الغزالي إن الإنسان بفطرته يمكنه الاستدلال على وجود الله وذلك بالنظر في آيات خلقه، فالمخلوقات تشير إلى وجود الخالق وبالإضافة إلى ذلك يشير الغزالي إلى الشواهد الشرعية القرآنية إذ يجب أن نؤمن بما ينطوى عليه التنزيل الكريم من آيات دالة على وجود الله، بيد أن الغزالي يفضل الطريق الصوفى فى معرفة الله فعن طريق الحدس (الذوق) أمكن له أن يدرك في نفسه صورة الله، اعنى أنه ادرك بالعيان الداخلي المباشر في ذاته أن الله قد خلقه على صورته وعلى هذا يستطيع أن يقيس قدرة الله في الخلق على قدرة الانسان في الفعل الارادى الصادر عن ارادة حرة، أما ان نقيس خلق الله للكون على العلاقة السببية في ظواهر الطبيعة وحوادثها فغير جائز.

وهكذا استدل الغزالي أن الله هو الموجود القادر على كل شىء المريد الفعال.

يقول الغزالي: «ان الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه، والعالم حادث، فإذن لا يستغنى في حدوثه عن السبب».

ويبرهن الغزالي على أن الله قديم إذ لو كان حادثا لافتقر إلى محدث، وافتقر المحدث إلى محدث آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، وإذن فلا بد من الانتهاء إلى محدث قديم لا يجوز عليه العدم لثبوت قدمه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو صانع العالم وبارئه ومحدثه ومبدعه.

كما يبرهن الغزالي على ان الله واحد لا شريك له مصداقاً للآية «لو كان فيهما آلهة الاّ الله لفسدتا»

(سورة الانبياء. آية «٢٢»)

فالله واحد، لا ند له، ولا مثل له يساهمه ويساويه ولا ضد له فينازعه ويناوئه وهو وحده المنفرد بالخلق والابداع.

أما فيما يتعلق بمسألة الصفات الإلهية، نجد ان الغزالي يلتزم بالموقف الأشعري، وهذه الصفات الثبوتية سبع هي: الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام.

– من حيث العلم: يرى الغزالي ان الله محيط بكل شيء بعلم واحد دائم في الأزل والابد، وهذا العلم المحيط لا يوجب تغيرا في ذاته تعالى.

– ومن حيث القدرة: الله قادر على كل شيء وله الخلق والأمر وهو صاحب الملك والملكوت والعزة والجبروت.

– ومن حيث الإرادة: الله مريد لأفعاله، وارادته قديمة، اذ لو كانت حادثة في ذاته لصار محلاً للحوادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريداً لها فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى، وهذه إلى إرادة غيرها ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية.

– الحياة: يرى الغزالي أن من ثبت علمه وقدرته وفعله ثبتت بالضرورة حياته، فالله حي.

– السمع والبصر: لما كان السمع والبصر من صفات الكمال، فكيف لا يكون الله سميعاً بصيراً.

- الكلام: يرى الغزالي ان كلام اللّه أزلي قديم قائم بذاته من حيث أنه كلام نفسي أما من حيث أنه اصوات مقطعة فهو محدث وهو مادة مقروءة من حلول ذات اللّه فيها.

المصادر والمراجع:

(١) الغزالي، قواعد العقائد.

(٢) الغزالي، احياء علوم الدين.

(٣) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي.

(٤) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام دار المعرفة الجامعية ١٩٩٢.

(٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة اشراف زكي نجيب محمود.

(٦) دائرة المعارف الاسلامية (مادة الغزالي).

نصوص مختارة من كتاب «قواعد العقائد» *

للغزالي

الركن الأول

في معرفة ذات الله تعالى

ومداره على عشرة أصول

فأما الركن الأول من أركان الإيمان في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى، وإن الله تعالى واحد ومداره على عشرة أصول.

الأصل الأول: العلم بوجوده تعالى ومعرفة وجوده تعالى

وأول ما يستضاء به من الأنوار، ويسلك من طريق الإعتبار، ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان وقد قال تعالى:

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَاداً، وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً، وخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجاً، وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً، وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَاداً، وَجَعَلْنَا سِرَاجاً وَهَّاجاً، وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً، لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَنَبَاتاً، وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً﴾.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

* هذا الكتاب قام بتحقيقه والتعليق عليه موسى محمد علي، عالم الكتب، والطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥م

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقاً وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجاً، وَاللَّهُ أَنْبَتَكُم مِنَ الأَرْضِ نَبَاتاً ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجاً﴾.

وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَأَنتُمْ، تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ إلى قوله: ﴿لِلْمُقْوِينَ﴾.

فليس يخفى على من معه أدنى مسكه من غفل إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات، وأدار نظرة على عجائب خلق الله في الأرض والسموات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات، إن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانع يديره، وفاعل يحكمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره، ومصرفه بمقتضى تدبيره، ولذلك قال الله تعالى:

﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾.

ولهذا بعث الأنبياء، صلوات، الله عليهم لدعوة الخلق إلى التوحيد ليقولوا: «لا إله إلا الله، وما أمروا أن يقولوا:

لنا إله وللعالم إله، فإن ذلك كان مجبولاً في فطرة عقولهم من مبدأ نشوهم وفي عنفوان شبابهم ولذلك قال عز وجل:

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَـوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾.

وقال تعالى:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾

فإذا في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان ولكنا على سبيل الإستظهار والإفتداء بالعلماء النظار، نقول من بديهة العقول أن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه والعالم حادث فإذا لا يستغنى في حدوثه عن سبب .

أما قولنا: إن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب فجلى فإن كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقديمه وتأخيره، فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة إلى المخصص.

وأما قولنا العالم حادث فبرهانه إن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوي:

الأولى: قولنا: إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون، وهذه مدركة بالبديهة والإضطرار، فلا تحتاج فيها إلى تأمل وافتكار، فإن من عقل جسماً لا ساكناً ولا متحركاً، كان لمتن الجهل راكباً وعن نهج العقل ناكباً.

الثانية: قولنا: إنهما حادثان، ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض، وذلك مشاهد في جميع الأجسام ما شوهد منها وما لم يشاهد فما من ساكن إلا والعقل قاض بجواز حركته وما من متحرك إلا والعقل قاض بجوار حركته، وما من متحرك إلا والعقل قاض بجوار سكونه فالطارىء منهما حادث لطريانه والسابق حادث لعدمه لأنه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه، على ما سيأتي بيانه وبرهانه في إثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس

الثالثة: قولنا: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث،

وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها ولو لم تنقض تلك الحوادث بجملتها لا تنتهي النوبة إلى وجود الحادث الحاضر في الحال وإنقضاء ما لا نهاية له محال، ولأنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان يخلو عددهم عن أن تكون شفعاً أو وتراً، أو شفعاً ووتراً جميعاً، أو لا شفعاً ولا وتراً، ومحال أن تكون شفعاً ووتراً جميعاً، أو لا شفعاً ولا وتراً، فإن ذلك جمع بين النفي والإثبات إذ في إثبات أحدهما نفى الآخر، وفي نفى أحدهما إثبات الآخر، ومحال أن يكون شفعاً، لأن الشفع يصير وتراً بزيادة واحد، وكيف يعوز ما لا نهاية له واحد؟

ومحال أن يكون وتراً إذ الوتر يصير شفعاً بواحد، فكيف يعوزها واحد مع أنه لا نهاية لأعدادها، ومحال أن يكون لا شفعاً ولا وتراً، إذ له نهاية فتحصل من هذا أن العالم لا يخلو عن الحادث وما لا يخلو من الحوادث فهو إذا حادث، وإذا ثبت حدوثه كان إفتقاره إلى المحدث من المدركات بالضروره.

الأصل الثاني القدم

العلم بأن الله تعالى قديم لم يزل أزلي ليس لوجوده أول بل أول كل شيءوقبل كل ميت وحي.

وبرهانه أنه لو كان حادثاً ولم يكن قديماً لافتقر هو أيضاً إلى محدث وافتقر محدثه إلى محدث، وتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية، وما تسلسل لم يتحصل، أو ينتهي إلى محدث قديم هو الأول، وذلك هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم ومبدئه وبارئه ومحدثه ومبدعه.

الأصل الثالث البقاء:

العلم بأنه تعالى مع كونه أزلياً أبدياً ليس لوجوده آخر فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، لأن ما ثبت قدمه إستحال عدمه.

وبرهانه: أنه لو إنعدم لكان لا يخلو إما أن ينعدم بنفسه أو بمعدم يضاده، ولو جاز أن ينعدم شيء يتصور دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شيء يتصور عدمه بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود إلى سبب فكذلك يحتاج طريان العدم إلى سبب، وباطل أن ينعدم بمعدم يضاده لأن ذلك المعدم لو كان قديماً لما تصورالوجود معه وقد ظهر بالأصلين السابقين وجوده وقدمه، فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده؟ فإن كان الضد المعدم حادثاً كان محالاً إذ ليس الحادث في مضادته للقديم حتى يقطع وجوده بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع وجوده، بل الدفع أهون من القطع، والقديم أقوى وأولى من الحادث.

الأصل الرابع: التنزه عن كونه جوهراً:

العلم بأنه تعالى ليس بجوهر يتحيز، بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه أن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه، ولا يخلو من أن يكون ساكناً فيه أو متحركاً عنه فلا يخلو عن الحركة أو السكون وهما حادثان، وما يخلو عن الحوادث فهو حادث، ولو تصور جوهر متحيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم، فإن سماه مسم جوهراً ولم يرد به المتحيز كان مخطئا من حيث اللفظ لا من حيث المعنى.

الأصل الخامس: التنزه عن الجسمية

العلم بأن تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر، إذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر، وإذ بطل كونه جوهراً مخصوصاً بحيز بطل كونه جسماً، لأن كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر، فالجوهر يستحيل خلوه عن الإفتراق والإجتماع، والحركة والسكون، والهيئة والمقدار.

وهذه سمات الحدوث، ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن يعتقد الالهية للشمس والقمر، أو لشيء اخر من أقسام الأجسام، فإن تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسماً من غير إرادة التأليف من الجواهر، كان ذلك غلطاً في الاسم، مع الإصابة في نفي معنى الجسم.

الأصل السادس: التنزه عن كونه عرضاً

العلم بأنه تعالى ليس بعرض قائم بجسم أو حال في محل، لأن العرض ما يحل في الجسم، فكل جسم فهو حادث لا محالة، ويكون محدثه موجوداً قبله، فكيف يكون حالاً في الجسم، وقد كان موجوداً في الأزل وحده وما معه غيره، ثم أحدث الأجسام والأعراض بعده؟

ولأنه عالم قادر مريد خالق، وهذه الأوصاف تستحيل على الأعراض بل لا تعقل الا لموجود قائم بنفسه، مستقل بذاته، وقد تحصل من هذه الأصول أنه موجود قائم بنفسه، ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، وأن العالم كله جواهر وأعراض وأجسام فإذا لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء، بل الحي القيوم الذي ليس كمثله شيء، وأني يشبه المخلوق خالقه، والمقدور مقدره، والمصور مصوره، والأجسام والأعراض كلها من خلقه وصنعه؟؟ فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته.

الأصل السابع - العلم بأن الله تعالى منزه الذات عن الإختصاص بالجهات

فإن الجهة إما فوق، وإما أسفل، وإما يمين وإما شمال: أو قدام، أو خلف وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الإنسان إذ خلق له طرفين: أحدهما يعتمد على الأرض ويسمى رجلاً، والآخر يقابله ويمسى رأساً، فحدث إسم الفوق لما يلي جهة الرأس وإسم السفل لما يلي جهة الرجل حتى أن النملة التى تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق فى حقها تحتا وإن كان فى حفنا فوقا، وخلق للإنسان اليدين وأحداهما أقوى من الاخرى في الغالب، فحدث إسم اليمين للأقوى، وإسم الشمال لما يقابله، وتسمى الجهة التي تلي اليمين يميناً، والاخرى شمالاً، وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك إليه، فحدث إسم القدام للجهة التي يتقدم إليها بالحركة، وإسم الخلف لما يقابلها: فالجهات حادثه بحدوث الإنسان، ولو لم يخلق الإنسان بهذه الخلقة، بل خلق مستديراً كالكرة، لم يكن لهذه الجهات وجود ألبتة، فكيف كان في الازل مختصا بجهة والجهة حادثة؟ أو كيف صار مختصاً بجهة بعد أن لم يكن له: أبان خلق العالم فوقه، وتعالى عن أن يكون له فوق، إذ تعالى أن يكون له رأس، والفوق عبارة عما يكون جهة الرأس، أو خلق العالم تحته، فتعالى عن أن يكون له تحت، إذ تعالى عن ان يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي الرجل، وكل ذلك مما يستحيل في العقل ولأن المعقول من كونه مختصاً بجهة أن مختص بحيز اختصاص الجواهر، أو مختص بالجواهر اختصاص العرض، وقد ظهر إستحالة كونه جوهراً أو عرضاً، فاستحال كونه مختصاً بالجهة، وإن أريد بالجهة غير هذين المعنيين، كان غلطاً في الإسم مع المساعدة على المعنى، ولأنه لو كان

فوق العالم لكان محاذياً له، وكل محاذ لجسم، فإما أن يكون مثله أو أصغر أو أكبر، وكل ذلك تقدير محوج بالضرورة إلى مقدر، ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر.

فأما رفع الأيدي عند السؤال إلى جهة السماء، فهو لأنها قبلة الدعاء، وفيه أيضاً إشارة إلى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء، وتنبيها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء، فإنه تعالى فوق كل موجود بالقهر والإستيلاء.

الأصل الثامن: الإستواء.

العلم بأنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالإستواء، والقهر، وحمل قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في أرضه» على التشريف والإكرام، لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال، فكذا الإستواء، لو ترك على الإستقرار والتمكن لزم منه، كون المتمكن جسماً مماساً للعرض، اما مثله أو أكبر منه أو أصغر، وذلك محال وما يؤدى إلى المحال فهو محال.

الأصل التاسع: الرؤية:

العلم بأنه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدساً عن الجهات والأقطار، مرئي بالأعين والأبصار في الدرا الآخرة دار القرار، لقوله تعالى:

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

ولا يرى في الدنيا تصديقاً لقوله عز وجل:

﴿لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾

ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾.

وليت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات رب الأرباب ما جهله موسى عليه السلام؟.

وكيف سأل موسى عيه السلام الرؤية مع كونها محالا..

ولعل الجهل بذوي البدع والأهواء من الجهلة الأغبياء أولى من الجهل بالأنبياء صلوات الله عليهم.

وأما وجه إجراء آية الرؤية على الظاهر، فهو أنه غير مؤد إلى المحال فإن الرؤية نوع كشف وعلم، إلا أنه أتم وأوضح من العلم، فإذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة

وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق، وليس في مقابلتهم، جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز أن يعلم عن غير كيفية وصورة، وجاز أن يرى كذلك.

الأصل العاشر: الوحدانية.

العلم بأن الله عز وجل واحد لا شريك له، فرد لا ند له، الفرد بالخلق والإبداع واستبد بالإيجاد والإختراع، لا مثل له يساهمه ويساويه، ولا ضد له فينازعه ويناويه، وبرهانه قوله تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

وبيانه: أنه لو كان اثنين وأراد أحدهما أمراً فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ولم يكن الهاً قادراً، وإن كان قادراً على مخالفته ومدافعته، كان الثاني قوياً قاهراً، والأول ضعيفاً قاصرا ولم يكن الهاً قادراً...

الركن الثاني

العلم بصفات اللّه تعالى

ومداره على عشرة أصول

الأصل الأول: القدرة

العلم بأن صانع العالم قادر، وأنه تعالى في قوله:

﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ صادق، لأن العالم محكم في صنعته مرتب في خلقته ومن رأى ثوباً من ديباج حسن النسج والتآليف متناسب التطريز والتطريف، ثم توهم صدور نسجه عن ميت لا استطاعة له، أو عن إنسان لا قدرة له كان منخلعا عن غريزة العقل ومنخرطا في سلك أهل الغباوة والجهل.

الأصل الثاني: العلم.

العلم بأنه تعالى عالم بجميع الموجودات، ومحيط بكل المخلوقات، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، صادق في قوله.

﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

أرشدك إلى الإستدلال بالخلق على العلم بأنك لا تستريب في دلالة الخلق اللطيف، والصنع المزين بالترتيب ولو في الشيء الحقير الضعيف، على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف، فما ذكره اللّه سبحانه وهو المنتهى في الهداية والتعريف.

الأصل الثالث: الحياة

العلم بكونه عز وجل حيا، فإن من ثبت علمه وقدرته بالضرورة حياته، ولو تصور قادر وعالم فاعل مدبر دون أن يكون حياً لجاز أن يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات، بل في حياة أرباب الحرف والصناعات، وذلك انغماس في غمرة الجهالات والضلالات.

الأصل الرابع: الإرادة

العلم بكونه تعالى مريداً لأفعاله، فلا موجود إلا وهو مستند إلى مشيئته وصادر عن إرادته، فهو المبدىء المعيد، والفعال لما يريد، وكيف لا يكون مريداً وكل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده(٥)، وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده، وبالقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة، فلا بد من إرادة صارفة للقدرة إلى أحد المقدورين، ولو أغنى العلم عن الإرادة في تخصيص المعلوم حتى يقال إنما وجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده، لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال: وجد بغير قدرة، لأنه سبق العلم بوجوده فيه.

الأصل الخامس: السمع والبصر

العلم بأنه تعالى سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير، ولا يشذ عن سمعه صوت دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء، وكيف لا يكون سميعاً بصيراً والسمع والبصر كمال لا محالة وليس بنقص ؟

فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق ، والمصنوع أسنى وأتم من

الصانع ؟

وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص فى جهته والكمال فى خلقه وصنعته ؟ أو كيف تستقيم حجة إبراهيم ﷺ ، على أبيه إذ كان يعبد الأصنام جهلاً وغيا ، فقال له :

﴿ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً ﴾.

ولو انقلب ذلك عليه في معبوده لأضحت حجته داحضة ودلالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالى :

﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ ﴾.

وكما عقل كونه فاعلاً بلا جارحة ، وعالماً بلا قلب ودماغ ، فليعقل كونه بصيراً بلا حدقة ، وسميعاً بلا أذن ، إذ لا فرق بينهما .

الأصل السادس : الكلام

أنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام ، وهو وصف قائم بذاته ، ليس بصوت ولا حرف ،بل لا يشبه كلامه كلام غيره ، كما لا يشبه وجوده وجود غيره ، والكلام بالحقيقة كلام النفس ، وإنما الأصوات قطعت حروفاً للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات ، وكيف التبس هذا على طائفة من الأغبياء ، ولم يلتبس على جهلة الشعراء حيث قال قائلهم :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومن لم يعقله عقله ولا نهاه نهاه عن أن يقول :

لساني حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرتى الحادثة قديم ، فاقطع عن عقله طمعك ، وكف عن خطابه لسانك .

ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله شيء، وأن الباء قبل السين في قولك: بسم الله، فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً فنزه عن الإلتفات إليه قبلك، فلله سبحانه سر في إبعاد بعض العباد، ومن يضلل الله فما له من هاد ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاماً ليس بصوت ولا حرف فليستنكر أن يرى في الآخرة موجوداً ليس بجسم ولا لون وإن عقل أن يرى ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية، وهو إلى الآن لم ير غيره، فليعقل في حاسة السمع ما عقله في حاسة البصر.

وإن عقل أن يكون له علم واحد هو علم بجميع الموجودات، فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات؛ وإن عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب وأن كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحل ذات ـ السموات والأرض والجنة والنار في الحدقة والقلب والورقة، فليعقل كون الكلام مقروءاً بالألسنة، محفوظاً في القلوب، مكتوباً في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها، إذ لو حلت بكتاب الله ذات الكلام في الورق لحل ذات الله تعالى بكتابه اسمه في الورق، وحلت ذات النار بكتابة إسمها في الورق، ولاحترق.

الأصل السابع: قدم الكلام والصفات والتنزه عن حلول الحوادث:

أعلم أن الكلام القائم بنفسه قديم، وكذا جميع صفاته، إذ يستحيل أن يكون محلاً للحوادث داخلاً تحت التغير، بل يجب للصفات من نعوت القدم ما يجب للذات فلا تعتريه التغيرات، ولا تحله الحادثات بل لم يزل في قدمه موصوفاً بمحامد الصفات، ولا يزال في أبده كذلك منزهاً عن تغير الحالات لأن ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث

فهو حادث وإنما ثبت نعت الحدوث للأجسام من حيث تعرضها للتغير وتقلب الأوصاف، فكيف يكون خالقها مشاركاً لها في قبول التغير وينبني على هذا أن كلامه قائم بذاته، وإنما الحادث هي الأصوات الدالة عليه.

وكما عقل قيام طلب التعلم وإرادته بذات الوالد للولد قبل أن يخلق ولده حتى إذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علماً متعلقاً بما في قلب أبيه من الطلب، صار مأمورا بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت معرفة ولده له، فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله عز وجل: ﴿أَخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ بذات الله، ومصير موسى عليه السلام مخاطباً به بعد وجوده، إذ خلقت له معرفة بذلك الطلب، وسمع لذلك الكلام القديم.

الأصل الثامن: قدم العلم

أن علمه قديم، فلم يزل عالماً بذاته وصفاته، وما يحدثه من مخلوقاته ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي إذ لو خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك علم تقديراً حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوماً لنا بذلك من غير تجدد علم آخر، فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى.

الأصل التاسع:

أن إرادته قديمة وهى في القدم تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي، إذ لو كانت حادثة لصار محل الحوادث ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريداً لها، كما لا تكون أنت متحركاً بحركة ليست في ذاتك، وكيفما قدرت فيفتقر حدوثها إلى إرادة

أخرى، وكذلك الإرادة الأُخرى تفتقر إلى أخرى ويتسلسل الامر إلى غير نهاية. ولو جاز أن يحدث ارادة بغير ارادة لجاز أن يحدث لغير ارادة.

الأَصل العاشر:

إن الله تعالى عالم بعلم، حي بحياة، قادر بقدرة، ومريد بإرادة، ومتكلم بكلام، وسميع بسمع، وبصير ببصر، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة.

وقول القائل: عالم بلا علم، كقوله: غنى بلا مال، وعلم بلا عالم وعالم لا معلوم، فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل.

وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل، ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل، فكذلك لا يتصور عالم بلا علم، ولا علم بلا معلوم، ولا معلوم بلا عالم.

بل هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض، فمن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز انفكاكه عن المعلوم، وانفكاك العلم عن العالم إذ لا فرق بين هذه الأوصاف.

الفهـــرس

